د. غالي شكري

الخروج على النصّ

تحدّيات الثقافة والديمقراطيّة



سينا للنشر

الخروج على النصّ

تحدّيات الثقافة والديمقراطية

الكتاب : الخروج على النص
تحديات الثقافة والديمقراطية
الكاتب : د. غالى شكرى
الطبعة الأولى ١٩٩٤

الناشر : سينا للنشر
المدير المسؤول : راوية عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد – القصر العينى –
القاهرة – جمهورية مصر العربية –
تليفون / فاكس : ٣٥٤٧١٧٨ / ٠٢٠٢

الغلاف : منير الشعراني
الاخراج الداخلي : إيناس حسني
الصف : سينا للنشر

د. غالي شكري

الخروج على النصّ

تحدّيات الثقافة والديمقراطيّة

سينا للنشر

إلى حفيدي نادر

ربما استطاع جيله أن يضيء شعلة الأمل

المدخل الأول

لماذا غاب الفكر الكبير ؟

(١)

لكل مفكر كبير معركة كبيرة. والمقصود من العبارة أن «النص» وحده لا يكفى فى أغلب الأحيان لوضع المفكر فى حجمه الحقيقى. بل إن النص لا يكتسب معناه الكامل إلاحين يتحقق فى الحوار من حوله بالاتفاق أو الهجوم، وحبذا لو كان الهجوم هو الأقوى، وخاصة إذا وصل هذا الهجوم «بالمتهم» إلى مرحلة العقاب المادى أو المعنوى. هذا العقاب يعنى أن «المتهم » قد خرج على السائد والشائع والمألوف لدرجة تهدد بالخطر بعض القيم أو التقاليد أو الأعراف أو المصالح. وهنا تكتسب « المعركة » دلالتها القصوى، فلا يصبح المفكر كبيرًا بالإجلال الحقيقى أو الزائف الذى يحيط بالنص بدءًا بالدعاية الإعلامية وانتهاءً بالجوائز مرورًا بحفلات التكريم.. وإنما باشتباك النّص مع الواقع، فيتحول من كلمات مطبوعة على الورق إلى « حياة» زاخرة بالمتناقضات. حينذاك يتكامل النص حقًا، بل « يوجد» للمرة الأولى.

هناك أعمال «كبيرة» كما يصفها المثقفون، إما أنها تحظى بعنايتهم وحدهم وكأنهم يتقنونها بسور من الكلمات - أيضًا - تحتمى به من الأصوات «العابثة» أو «المشاغبة» فى وقار يليق بالفكر الذى يجرى تحنيطه أو تحويله إلى تماثيل فى حديقة « الخالدين»، وإما أنها تنعم بالصمت الحكيم الذى يسدل الستائر الثقلية على «الجوهرة المكنونة» حتى لا يدرى بسرها أحد .

هذه الأعمال، مهما تمتعت بالصفات الأكاديمية الخالصة، فإنها بابتعادها عن مشاكلة الواقع والاشتباك معه لا يكسب الزمن أصحابها المعانى الكبيرة التى يربحها غيرهم حين تتداخل أعمالهم فى نسيج المعارك الكبيرة فتتحول من نص « شخصى» للكاتب إلى أحد نصوص الحياة ذاتها.

ولنختبر هذا الافتراض فى وقائع محددة من ثقافتنا ومجتمعنا. ولنبدأ بكتاب « الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٢٥ عندما كان الملك

فؤاد فى مصر يسعى لأن يكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية. لم يكن الشيخ على عبد الرازق علمانيًا بالمعنى الأوروبى المعروف، بل كان هو نفسة قاضيًا شرعيًا، وثقافته ينبوعها الأزهر الشريف. ولكن هذه الثقافة الدينية الأصيلة والعميقة والشاملة هى التى قادته إلى أن «الخلافة» – بالتعريف العثمانى الذى شاع أكثر من أربعة قرون – ليست من أركان الإسلام فى شىء. واستشهد لإثبات أطروحته بالقرآن الكريم والسنة النبوية ومنطق العقل واحتياجات البشر والتجارب الإنسانية بحيث انتهى إلى أن أمور الدنيا موكولة إلى الرعية وولاة أمرهم، وقد منحنا الله سبحانه العقل والحرية فى إدارة شئون دنيانا. وقد كان من الممكن لهذا «النص» أن يحيا أو يموت فى هدوء، ذلك أن الإمام محمد عبده سبقه باكثر من ثلاثة عقود فى قوله « كلامًا » مشابهًا أو قريبًا منه على أقل تقدير. ولكن كلام الإمام الجليل قد صدر عنه فى ظروف مغايرة. أما الظروف الجديده التى دفعت الملك فؤاد لأن يطلب الخلافة فهى التى تحولت بكلام الشيخ على عبد الرازق من نصٍّ «نظرى» إلى نص واقعى يشتبك مع الحياة فى معركة ساخنة بدءا من محاكمة هيئة كبار العلماء فى الأزهر لصاحب النص المكتوب وانتهاءً بفصله من القضاء الشرعى ومصادرة الكتاب، مرورًا باستقالة عبد العزيز فهمى باشا وزيرالعدل . وهكذا انتقلت المعركة إلى «الشارع» والحياة السياسية التى أكملت النص بالرفض والقبول والصدام، فأصبح على عبد الرازق بكتاب واحد – مُصادر رسميًا إلى اليوم – مفكرًا كبيرًا. وأصبح هذا الكتاب المصادر أكثر انتشارًا من مئات الكتب غير الممنوعة، فقد اعتمده الرأى العام « مرجعا » فى الموضوع الذى مايزال مثارًا إلى اليوم لأسباب أخرى وفى ظروف مختلفة.

ولم يكد يمضى عام واحد على هذه المعركة حتى خرج طه حسين على الناس بكتابه « فى الشعر الجاهلى » . كان طه حسين قد أصدر قبل هذا الكتاب أربعة أعمال فى العربية : « ذكرى أبى العلاء» عام ١٩١٥ و«آلهة اليونان» عام ١٩١٩ و« قادة الفكر» عام ١٩٢٥ و«حديث الأربعاء» عام ١٩٢٦. ولم تُثر هذه الأعمال كلها أية معارك ساخنة أو باردة، بل كان الثناء والتقدير لصاحبها « النابغ». وحتى كتاب « فى الشعر الجاهلى » لم يُثر أى لغط حين كان مجموعة من المحاضرات الجامعية. ولكن «النّص» عرف طريقه إلى ساحة أكبر معارك الشارع المصرى آنذاك حين أثار قضيته «نائب وفدى» فى البرلمان قبل أن يرسل طالب أزهرى شكواه. ومن البرلمان إلى الصحافة الى النيابة وصل «النص» إلى المحاكمة الشاملة للأزهر والساحة الثقافية، حتى أن سبعة مؤلفات صدرت تهاجمه لكتّاب وعلماء ذائعى الصيت، وأحيانا النفوذ،

بالإضافة إلى عشرات المقالات التى تدعم البرلمان والأزهر باستثناءات نادرة. وبالرغم من هذه الضغوط المكثفة فقد أصدر وكيل النيابة الشجاع - محمد نور- بعد تحقيقات مطولة مع طه حسين قراره التاريخى بحفظ القضية. ولكن الكتاب نفسه قد صودر إلى اليوم. وبالرغم من أنه ليس « أعظم» ولا « أعمق» مؤلفات طه حسين، فقد انتقل من نص مكتوب إلى مرجع فى التفكير الثقافى من مراجع «الرأى العام». وهو المرجع الذى يعاقب بشأنه طه حسين إلى زماننا الراهن بسيل منهمر من الإدانات، لعقلانيته أو علمانيته أوليبراليته أو شكوكه. ولكن هذا العقاب المتصل هو الذى جعل من طه حسين مفكرًا كبيرًا، خاصة وأنه لم يتوقف « قتاله» بعد المعركة الأولى، فقد دخل بعدها فى سلسلة من المعارك حول التعليم ومجانية التعليم تفاعلت خلالها نصوصه المكتوبة فاستحالت نصوصًا حيَّة يتنفسها الناس فى مشكلاتهم الواقعية واحتياجاتهم الفعلية بالرفض والقبول. والمثل الثالث هو العقاد الذى كان فى بواكير حياته شاعرًا وناقدًا رومانسيًا جميلاً، ثم تصدى عام ١٩٢١ لأكبر شاعر فى ذلك الوقت، أحمد بك شوقى الذى كان « أميرًا للشعراء» وشاعرًا للملوك. سطوة شعرية عاتية على الذوق العام ، ومساندة مباشرة من السراى. ولم يكن يملك العقاد سوى قلمه، وهو بعد شاب، ولكنه أصدر والمازنى عام ١٩٢١ كتابهما المشترك «الديوان»، أكبر معركة نقدية ضد شعر شوقى. ولأنها ليست معركة شخصية، بل معركة ضد شاعر فحل له رصيده الضخم فى الشعر والمجتمع السياسى على السواء، فقد كان العقاد يقاتل، واقع الأمر، ذوقًا راسخًا عند القراء والشعراء. لذلك لم تعد المعركة ضد شوقى وحده، وإنما ضد «شعر» هو النموذج السائد، وضد شعراء سائدين بدورهم يطمحون للسيادة، وضد نقد ونقاد لهم معايير سائدة هى الأخرى تتجاوب مع أذواق رائجة فى وسائل الإعلام وبرامج التعليم.

كان العقاد ضد هذا كله، وكان يدرى أنه الجانب الأضعف سياسيًا واجتماعيًا، فشوقى يستطيع أن يبطش به من موقعه فى السراى. ولكن العقاد الذى كان يبتغى أن يحطم النموذج الكلاسيكى فى الشعر لم يقم وزنًا لموقع شوقى فى المجتمع السياسى، بل اختاره هدفًا لسهامه متعمدًا، بوصفه التجسيد الأوفى للذروة التى بلغها الشعر التقليدى. ولم يكن «نص» العقاد معزولاً عن الحياة، فهو نفسه الذى تحدى - تحت قبة البرلمان - « أكبر رأس تمس الدستور»، ودخل السجن تسعة شهور خرج منها إلى ضريح سعد زغلول ليلقى أبياته الشهيرة التى يؤكد فيها أن أصدقاءه لم يتغيروا، وكذلك الخصوم. وهكذا ولد الكاتب الكبير فى خضم المعارك الكبيرة بتكامل النّص مع الحياة.

والمثل الرابع هو خالد محمد خالد، وقد ولد منذ البدء كاتبًا كبيرًا حين أصدر فى أواخر الأربعينيات «من هنا نبدأ» و« مواطنون لا رعايا». كانت دعوة خالد محمد خالد دعوة بسيطة فى شكلها ومحتواها: دعوة للعدل والحرية فى لغة ميسورة لعامة المواطنين، دعوة لم ينقطع عنها سواء فى العهد الملكى أو فى العهد العسكرى، فقد أطلق صوته بعد ثورة ١٩٥٢: « الديمقراطية» أبدًا و«لكى لا تحرثوا فى البحر» و« فى البدء كانت الكلمة ». وكالعقاد، لم ينفصل قلمه عن سيرته، ولم ينعزل النص عن الحياة، ففى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية عام ١٩٦٢ رفع صوته أمام عبد الناصر، وحيدا فى الدفاع عن الحرية والديمقراطية. وأحدث مؤلفاته « دفاع عن الديمقراطية». هذه المواقف هى التى التحم فيها النص بالحياة واشتبك فيها مع الواقع، فأصبح خالد محمد خالد كاتبًا كبيرًا.

هؤلاء رجال لم تجفف نصوصهم هالات الوقار الأكاديمى أو الإعلامى أو الصمت.. فليس الكاتب أو المفكر الكبير هو صاحب الأعمال التى تحظى بإجلال النخبة وتقديرها أو بهرجة الدعاية وهالات الصمت. وإنما هو صاحب «المعارك» التى تعيد ولادة النص فى الحياة بعد ولادته فى الكلمات.

ما هى الشروط التى يمكن استخلاصها من المشترك بين الأنماط المختلفة للمفكرين الكبار ومعاركهم الكبيرة ؟

(٢)

يصبح المفكر كبيرًا حين تجتمع له عناصر المعركة الكبيرة التى يمكن استخلاصها من التاريخ القديم والحديث على السواء. ولكننا سنقتصر على التاريخ المعاصر حتى تقترب بنا الذاكرة من الشواهد الماثلة أمامنا وحوالينا، وحتى نتعرف على العنصر المفقود الذى يحول أحيانا دون أن يكتمل الحجم المؤهل له المفكر الكبير.. ذلك أنه قد تتوافر للنص عناصر الاشتباك مع الواقع، ولكن غياب أو عدم نضج عنصر وحيد، خارج إرادة المفكر، يتسبب أحيانًا فى تراجع النص عن مكانته المرشح لها.

ولعل العنصر الأول المفترض حضوره سلفًا وقبل الدخول فى أية معركة كبيرة أو صغيرة أن يكون المفكر موهوبًا فى « التفكير»، مثقفًا تلك الثقافة التكوينية القادرة على تأسيس العقل المستقل، والقادرة كذلك على إمداد هذا العقل بأقصى قدر ممكن من الموضوعية على

حساب العاطفة أيًّا كان نوعها. أما موهبة التفكير فالمقصود بها الطاقة الإبداعية التى يستحيل على صاحبها أن يكون مجرد صدى لأفكار الآخرين بالموافقة أو المعارضة أو صورة منقحة لأصول أخرى. وقد تتخذ الموافقة أو المعارضة أو التوفيق بينهما صورة جديدة من حيث الشكل، واستطرادا من حيث المضمون. ولكنها لا تزيد عند التدقيق والتمحيص عن كونها صدى للصوت. هكذا لم تستطع جملة الردود على طه حسين أن تجعل من أصحابها «كبارًا»، وظل كتاب «فى الشعرالجاهلى» أولى العلامات على حجم طه حسين. ربما لا يكون الكتاب بحد ذاته كبيرا، لكن صاحبه تمتع منذ البداية بموهبة التفكير، إلى جانب عناصر أخرى تضافرت فى دعـم هذه الموهبة التى سـرعان ما أصبح صاحبـها كبيـرًا. ويمكن القول نـفسـه عن كتـاب «الديوان» الذى قد لا يكون بحد ذاته كتابًا كبيرًا فى النقد الأدبى، ولكن صاحبه تميز منذ البدء بموهبة التفكير. وكانت الثقافة التكوينية للكاتبين هى التى تفاعلت مع الطاقة الإبداعية وأثمرت التفكير «المستقل» هذا الكلام نفسه يمكن أن يقال عن صادق جلال العظم وكتابيه « النقد الذاتى بعد الهزيمة» وكتابه « نقد الفكر الدينى». ويمكن أن يقال عن عبد الله العـروى وكـتـابه «الأيديولوجية العربية المعاصرة» وعن إلياس مرقص فى «نقد الفكر القومى» وعن محمد عابد الجابرى وكتابه « نقد العقل العربى»، وعن لويس عوض وكتابه «على هامش الغفران»، وعن السياب والملائكة والبياتى وأدونيس وصلاح عبد الصبور وخليل حاوى فى معارك الشعر الجديد. وعن جبرا إبراهيم جبرا وغسان كنفانى وعبد الرحمن منيف ويوسف إدريس وفتحى غانم وإدوار الخراط وفؤاد التكرلى وزكريا تامر فى معارك القصة والرواية. وعن ألفريد فرج ومحمود دياب وسعد الله ونوس والطيب الصديقى فى معارك المسرح. وعن غيرهـم من الكبار الذين انطوت مواهبهم فى مختلف العلوم الإنسانية على طاقة إبداعية للتفكير المستقل.

والعنصر الثانى الذى لابد من توافره سلفًا فى أى « مبدع كبير » أن يكون تفكيره المستقل استراتيجيًا ذا رؤية شاملة فى إطار رسالة أو دعوة. وليس المقصود بالفكر الإستراتيجى ذلك الفكر الموسوعى القديم، وإنما أن يكون هناك - إلى جانب التخصص العلمى أو التقنى أو المعرفى - رؤية مركّبة للظواهر التى تشكل فى مجموعها سياق الحياة الإنسانية.. فلا يمكن مثلاً للكاتب الذى يعرف أسرار اللغة ويجهل أسرار النفس وأسرار الزمان والمكان أن يكون كاتبًا كبيرًا. ويستحيل على المفكر الذى يدرك قواعد الحرب والسلام ولعبة السلطة والسياسة ويجهل مع ذلك مفارقات الجغرافيا والتاريخ وغرائز الأفراد وسلوك

المجتمعات، أن يصبح مفكراً كبيراً. لقد فشلت نبوءات كبيرة لماركس ولينين وجورباتشوف وهتلر وتيتو وغاندى وجمال عبد الناصر، لأن جانباً من رؤاهم الاستراتيجية قد تغلّب على بقية الجوانب. وفى حدود المعرفة المتاحة لعصورهم لم تكن لديهم الرؤية الأكثر تركيباً للمستقبل. إنهم جميعا يتمتعون بالطاقة الإبداعية الهائلة، ولكن الرؤية الإستراتيجية الناقصة خذلتهم فى ميادين القتال والبناء، وفى الأيديولوجيا والسياسة على السواء. وبعض هؤلاء من المفكرين الكبار الأفذاذ فى التاريخ البشرى كماركس ولينين، لأن معركة الأول كانت باتساع العالم، ولأن الثانى كان يفتتح صفحة جديدة كلياً فى التاريخ، غير أنهما - كالآخرين - خسرا الرهان فى نهاية المطاف : فقد تجاوزتهما معرفة العصر واحتياجات الإنسان. هكذا لا تعود المشكلة مشكلتهما، بل مشكلة الأصداء المعاصرة للصوت القديم والنسخ الباهتة للصورة القديمة ، حيث تصبح « المعرفة» مجرد بنية ذهنية للهيكل الخارجى البعيد كل البعد عن ظواهر وتراكيب العصر الجديد المتداخلة والمتناثرة على نحو غاية فى التعقيد لا تستطيع مقاربته إلا البصيرة الإستراتيجية. وهذه الرؤية قد تتوافر لأى « خبير» عظيم . ولكن الفرق بين المفكر والخبير، أن الأول صاحب رسالة ، وأن الخبير ينتهى دوره عند حدود المعرفة. وحتى فى الكتابة الأدبية والفنية هناك نوع من الخبراء قد تدهشنا « أعمالهم»، ولكنها أعمال الخبرة والمعرفة، وليست من أعمال الرسالات. وليس كل صاحب رسالة مفكراً كبيراً، ولكن كل مفكر كبير صاحب رسالة.

وقد لا يجد الكاتب الواحد معركته الكبيرة فى وقت من الأوقات، ولكن الرسالة التى تحملها أعماله المتتالية تصنع المعارك، أو أنها تشتبك فى معترك الواقع حين تنضج الظروف لذلك طالما أن صاحبها قد تمتع فى بداية البدايات بموهبة التفكير المستقل والرؤية الإستراتيجية. والمثل على ذلك إسلاميات طه حسين وعبقريات العقاد وديمقراطيات خالد محمد خالد. غير أن العنصر الذى يرتفع إلى مستوى المسلمات بين العناصر اللازم توافرها إلى جانب موهبة التفكير المستقل والثقافة التكوينية والرؤية الإستراتيجية، هو الشجاعة الروحية والقوة النفسية والقدرة المعنوية على حمل «الرسالة». ليس من مفكر كبير من دون هذه الشجاعة، أى أن يكون مستعداً لدفع ثمن الأفكار والكشوف التى يرى أن إبلاغها للآخرين ومحاولة إقناعهم بها- وليس فرضها عليهم - من حقهم عليه ومن واجبه نحوهم، أيًّا كانت العقبات والمخاطر. وحتى فى ظل الديمقراطية، فإن المخاطر تحيق بأصحاب الرسالات دائماً.. لا تهدد الخبراء، وإنماالمفكرين الذين يملكون الشجاعة الروحية للدفاع عن رؤاهم، ولولا هذه الشجاعة لما أمكن للفكر نفسه أن يتطور عبر تراكم الرسالات ونقد بعضها بعضاً .

ولكن توافر هذه الصفات كلها في المفكر والنص المكتوب لا تدفع به تلقائيًا إلى مصاف « الكبار» أو الأعمال الكبيرة. أي أنها لا تهيئ له المعركة الكبيرة التي يشتبك خلالها بالواقع الخفي عن الأنظار. هناك شروط موضوعية يتكامل بها حجم المفكر الكبير، في طليعتها التوقيت والمنبر والجمهور المخاطب وتوازن القوى الاجتماعي- الثقافي.

هناك أوقات تغزوها الثقافة الإستهلاكية الطاغية، بحيث لو أن كتابًا جادًا عظيمًا قد ظهر في خضم الانتشار المرَضي لكتب الخرافات بأنواعها كالشعوذة وقصص الغانيات، فإن هذا الكتاب قد يُسدل عليه ستار الصمت ولا يدري به أحد، بالرغم من أنه مؤهل وصاحبه لمعارك حقيقية تكبتها أو تؤجلها أو تطردها من السوق العملة الرديئة. لقد صدرت في السنوات الأخيرة وحدها بعض المؤلفات التي استحقت حوارًا واسعًا لم يحدث، وكان الصمت هو الثمرة المرة التي أحبطت مبدعي هذه الأعمال، وطفت على السطح كتب الفضائح السياسية والجنسية والاقتصادية، وقفت كلها حاجزًا منيعًا دون أن يصل المفكر الجاد إلى الجمهور الواسع، واستعصت على الاشتباك مع الواقع.

هناك أعمال مهمة ضلّت الطريق إلى المنابر الصحيحة من دور نشر وصحف ومراكز أبحاث ومؤسسات عامة. كان المنبر الأكاديمي مثلاً يعزل الجمهور العام عن تلقي الرسالة . وكان المنبر التافه يحجب عن العيون عملاً ثمينًا يختلط أمره بغيره من السيل المنهمر. وكانت بعض المؤسسات المحترمة مشلولة الفعالية لا تغزو بكتاباتها معاقل التوزيع. وهكذا.. مما لا يسمح للقارئ الذكي أن يمنح مفكره شرعية الحجم الكبير.

وهناك مفكرون لا يجيدون تحديد جمهورهم سواء في القضية المطروحة أو في لغتها وأسلوب عرضها، فتذهب الرسالة إلى العنوان الخطأ، سواء حين يتوجه المفكر إلى الجمهور العام بأسلوب النخبة أو العكس، أو حين يظن بنفسه المقدرة على مخاطبة « كل قارئ» أو كل مستمع أو كل مشاهد. وهو الافتراض الذي ينتهي عمليًا بتغييب المتلقين جميعًا.

وهناك مفكرون، والمستقلون منهم على وجه الخصوص، تبتعد عنهم منابر النقد لجدّيتهم أو لأنهم ليسوا من « الشلّة» أو الحزب أو المجموعة. وآخرون لا يجدون من النقد سوى التفريط المخل لأن الناقد اكتفى بقراءة الغلاف. أي أن غياب حركة نقدية حقيقية يترك بعض الأعمال الكبيرة فريسة التجاهل أو الإهمال. كذلك الأمر في ظل غياب حركة سياسية - اجتماعية نشطة ترى البعد الثقافي في كل « عمل يمارسه الحزب أو الهيئة العامة أو المؤسسة».

تمنع هذه الأسباب وغيرها المعارك الخصبة العظيمة التي تلد المفكرين الكبار، فهل نحن منذ ربع قرن لم نعرف هذه المعارك، أو أننا لم نعرف أصلاً المفكرين الكبار ؟

(٣)

لم يعرف العالم المعاصر بأجمعه، والعالم العربى على وجه الخصوص، قضايا كبرى كهذه القضايا المطروحة يوميًا وبإلحاح متعاظم فى الوقت الراهن أكثر من أى وقت مضى. هناك قضايا إنسانية مشتركة بيننا وبين مناطق عديدة . وهناك قضايا إقليمية يشترك فيها العرب وجيرانهم الأقربين . وهناك قضايا محلية تخص كل قطر على حدة .

ولابد هنا من إشارة أولية إلى أن العالم العربى فى الوقت الراهن أكثر ترابطًا بالقضايا الكبرى مما كانت عليه الأمور فى زمن الشعارات القومية والوحدوية العالية الرنين. أيا كانت التنظيرات، فإن ما يربط أقطار العرب من مشكلات وإشكالات وتحديات أكثر بكثير مما كان يربط بينها فى الماضى القريب. إنها التحديات التى تربط « مصير » العرب المعاصرين بعضهم ببعض، حتى لو لم يشأ هؤلاء أو أولئك، لأن التحديات والمصير معًا أقوى من رغبات وأحيانًا إرادات الجميع.

إن التحدى الذى يجسده الإرهاب باسم الدين فى مصر أو الجزائر لا يخص هذين البلدين وحدهما، وإنما هو يرتبط أوثق الارتباط بأكثر من بلد عربى آخر، بل وبالإستراتيجيات الإقليمية داخل المنطقة. ومعنى ذلك أننى لا أقصد بالتحدى أن الإسلام السياسى « يهدد» المجموعة العربية، ولا أن هذا « الخطر» يواجه العرب مجتمعين مما يستلزم جهودًا مشتركة لقمعه. وإنما أعنى أن هذه الظاهرة السياسية ليست ظاهرة محلية تخص قطرًا أو قطرين، بل هى ظاهرة أكثر عمقًا وشمولاً من حيث أنها تربط فى آلياتها وحركتها وتأثيراتها المتبادلة وهياكل عملها الأرجاء العربية كافة، وبعض الأطراف الإقليمية أيضًا. ذلك أنها عمل اقتصادى اجتماعى سياسى ثقافى عسكرى لا تتفاعل دورته محليًا أو قطريًا، بل هو تفاعل أكثر تركيبًا من الدورة المحلية ، لأنه فى تشعبه متصل أوثق الاتصال عبر مستويات مختلفة بالأطراف المحيطة والإقليمية. ومرة أخرى لست أقصد التعاون المفترض بين جماعات الإسلام السياسى هنا وهناك على الخريطة العربية أو خريطة الشرق الأوسط ولا أقصد كذلك التعاون المفترض بين دولة عربية وأخرى ليست عربية ويجمعهما الاتجاه السياسى، فهذه كلها أشكال مبسطة من الارتباط النسبى والجزئى. ولكنى قصدت الارتباط البنيوى الذى لا يعتمد فحسب على التمويل من هنا والتسليح من هناك والتدريب هنالك ، فهذا التنسيق هو المشهد السطحى، أما الارتباط البنيوى فإنه يعتمد على الإستراتيجية العليا بعيدة المدى، وعلى التأسيس القاعدى

الذى يربط « مفاصل» العمل من تحت الأرض وفوقها بما يناسب خصوصية كل قطر ولا يتناقض مع تلك الإستراتيجية.

هذا التحدى يربط العالم العربى على نحو مغاير بل وعكسى تمامًا لفكرة الوحدة العربية، فهو «الارتباط» الذى لا يتناقض مع أفكار التفتت العرقى والطائفى إلى دويلات.

أليست هذه قضية كبيرة تعالجها الأفكار الصغيرة بمنطق الاستقطاب بين اللونين الأبيض والأسود، فالبعض مع «الصحوة» والبعض الآخر ضد « الارتداد ؟». هذا هو الشائع فى الفكر العربى المعاصر، فهناك من يؤصِّل «لنظرية» الإسلام السياسى، ومن يدافع عن العلمانية، وكأن القضية برمتها مجرد «مناظرة» بين فكرتين أو أطروحتين. وليس من أفكار كبيرة حول الاحتياجات الأساسية للإنسان العربى، وعلاقة هذه الأساسيات بهذا الفكر أو ذاك. ليس من حوار كبير حول الدولة أو حول المجتمع من حيث الواقع المتخلف عن بديهيات هذا العصر. وهى الدولة التى تتغير ربما أقنعتها الدستورية والقانونية وتبقى فى العمق كما هى لا تتغير. وهو الواقع الذى قد تكسوه أستار كثيفة من التدين أو التمدن ويظل فى الجوهر راسخًا ثابتًا على أسس لا تتغير من القيم والضوابط والمعايير، وكأن الانتقال من الزراعة إلى الصناعة ومن الصناعة اليدوية إلى الصناعة المتطورة لا معنى عربيا له على الإطلاق. ويبدو استخدام الدولة والمجتمع معا لأحدث منجزات التكنولوجيا كأننا فى حديقة كبيرة للأطفال يتسلون فيها بالألعاب المدهشة.

أليست هذه قضية كبيرة يرتبط فيها العرب جميعًا بنوعية التخلف، بغض النظر عن درجاته المختلفة، تعالجها الأفكار الصغيرة بمناظرات مملة حول الأيديولوجيا وحول الغرب الـذى سُخر لاختراع مـا يتمتع به الشرق مـن كشوف فـى الطب والهندسة الوراثية والإلكترونات ؟ أليس هذا التخلف يربط بين العرب رباطًا لا يتعارض مع التفتت إلـى دويلات عرقية أو مذهبية ؟ إنها نموذج للإشكالية التى يرتبط فيها العرب ارتباطًا بنيويًا حيث يتشابه الاقتصاد الذى لا ينتسب للاقتصاد الحر ولا للاقتصاد المخطط ولا للاقتصاد المختلط، وإنما هو فى معظمه الاقتصاد المجنون الذى لاتضبطه غاية باسم التنمية أو باسم العدالة أو باسم المبادرة. لكل اسم من هذه الأسماء قوانينه وقواعده ومعاييره فى التجارب الإنسانية المختلفة . أما الاقتصاديات العربية فى أغلبها، وبعيدًا عن التشريعات الرسمية، فإنها اقتصاديات مشوهة لا تحظى بالحد الأدنى من المصداقية. والأفكار الصغيرة تجيبنا دائمًا بأننا جزء من العالم الثالث. وهو جواب صغير لأن أقطارًا أخرى فى أميركا اللاتينية وفى آسيا وحتى فى

أفريقيا، استطاعت أن تقدم أفكارا كبيرة حول التخلف الاقتصادى، وأن تجيب باقتدار على الانفجار السكانى وتجارة المخدرات والتمردات المسلحة. وهو أيضًا جواب صغير لأن العالم العربى يملك ذاتيًا من الوسائل والغايات مالا تملكه مناطق أخرى فى العالم الثالث، مما ينفى المقارنة أصلا. ولكننا « أساتذة» فى التبرير: قضية فلسطين هى السبب. الحروب المتتالية هى السبب. الاشتراكية هى السبب. الغلاء العالمى هو السبب. تزايد معدلات الخصوبة هو السبب. ضيق رقعة الأرض هو السبب. غير أن عشرات الأمم عرفت هذه الأسباب وأفدح منها، ولم يقع لها ما يحدث لنا. لماذا ؟ وكيف الخروج من هذه الحلقة المفرغة ؟ هذه الأمية العريقة فى بلادنا والتى ما زالت تسيطر على النسبة الأكبر من شعوبنا ، تأكل الذكاء وتقتل المواهب فى مهدها وتحرق الذاكرة فى العقل الجمعى وتحرم الوطن من ثروته البشرية التى تتحول إلى عبء بدلاً من أن تكون إضافة. وهذه النظم التعليمية المهترئة التى ثبت فسادها جيلاً بعد جيل، ألا تشكل البنية الأساسية للدولة والمجتمع فتسبغ مظهرًا كاذبًا من الرونق الحضارى على أبنية نخرها السوس ؟ وهذا الداء المستوطن المسمى بالإعلام، أين الأفكار الكبيرة التى تحفر عند الجذور فتكشف عوراته المستعصية على الحل ؟ هذا الوعى الزائف المهيمن على البصر والأذن والمخ وبقية الكيان البشرى، يستدرج المتعلمين والأميين من مختلف الطبقات والطوائف – عبر الإذاعة والتليفزيون – إلى دائرة الحصار الذهنى والنفسى فيشيع التخلف العقلى ويحطم «الروح». أين الأفكارالكبيرة حول هذه المشكلات الطاحنة ؟ أما الأفكار الصغيرة فتمرح بين الصفوة التى تمارس الترف الذهنى والوجاهة الثقافية وبين القطاعات العريضة من المواطنين المسلوبى الإرادة أمام الصور الملونة، والمخدارت العصرية. فهل سمعتم عن أدوات التقدم التى نوظفها فى دعم التخلف، بدءًا من الميكروفون وليس انتهاءً بالتليفزيون ؟ إنها «المعجزة» التى انفردنا باختراعها، ومع ذلك فنحن نصطدم بها صباح مساء ولا نفكر تفكيرًا كبيرًا فى أنها كسرت أدمغتنا.

لم نتكلم عن أزمة الغذاء ولا أزمة الماء ولا أزمة الإسكان ولا أزمة الأمن الفردى والجماعى، وكلها قضايا كبيرة تربط العرب بعضهم ببعض أكثر من أى وقت مضى. لم تعد المسألة حسبة رياضية فنقول أن السودان أرض خصبة شاسعة وإن الخليج ثروة طائلة، وإن الفردوس المفقود حاصل جميع الموارد والبشر فى «وحدة لا يغلبها غلاب». هذا النوع من التفكير بالأمانى ينطوى على الأجوبة الصغيرة فى مواجهة الأسئلة الكبيرة . لذلك اختفت المعارك الكبيرة التى تلد المفكرين الكبار حين لم ترتبط المؤلفات العظيمة المعاصرة – وما

أكثرها - بالهموم العربية المستجدة ارتباطًا كشفيًا تساؤليًا صداميًا. إنها مؤلفات عظيمة وهى تتحدث عن الماضى القريب أو البعيد أو الأبعد، وهى مؤلفات عظيمة وهى تتحدث عن القطر الواحد كأن المحيط العربى أصبح فراغًا، أو وهى تتحدث عن العرب كأنهم من كوكب المريخ لا علاقة لهم بالعالم الذى ندعوه كوكب الأرض. لذلك لا تثير هذه المؤلفات العظيمة أى حوار أو أية معارك تشتبك مع الرأى العام، مع الدولة والمجتمع على السواء، ومن ثم تعذرت ولادة المفكر الكبير، مهما أصدرت المطابع من مؤلفات عظيمة.

(٤)

إذا غابت المعارك الكبيرة، فما مصير الأعمال التى تولد نصوصا كبيرة، ولكنها تبقى نصوصا مجردة من الحياة مادامت بعيدة عن الاشتباك بنصوص الحياة الواقعية ذاتها ؟

والسؤال يفترض أنه يمكن أن تكون هناك نصوص كبيرة فى أذهان أصحابها وأحشائهم الفكرية قبل أن تولد على الورق، وحتى بعد ولادتها بحيث يمكن نقلها مباشرة من غرفة العمليات إلى الغرف الزجاجية المعقمة كالمتاحف العامة والخاصة من أرشيفات ودور وثائق ومكتبات أكاديمية للباحثين. وهكذا يمكن «حفظها» من تلوث الحياة اليومية، وربما تزيد قيمتها مع الزمن كالأحجار الكريمة والتحف الفنية.

يقابل هذا الافتراض افتراض عكسى هو أن مجرد الاشتباك مع النص الاجتماعى أو الاقتصادى للحياة من شأنه أن يتحول بالنص المكتوب إلى نصّ كبير وبصاحبه إلى مفكر كبير.

وهنا لابد من إيضاح مزدوج، أولاً للنصّ المكتوب الذى لا يولد من فراغ، وأيضا للمعركة الكبيرة التى لا تولد هى الأخرى من فراغ. كلّ نص له تاريخ داخل صاحبه وخارجه على السواء. وهذا التاريخ فى الأصل إما أنه التاريخ الكبير للأفكار الكبيرة والمعارك الكبيرة، وإما أنه ليس تاريخًا على الإطلاق، بل مجموعة من الهوامش بين ذرات الرمال أو نقوشًا على سطوح المياه.

والتاريخ الكبير يتضمن بالضرورة أحجام المواهب الفردية والتقاليد الثقافية للبيئة والتجليات الخاصة بالزمان المحدد. وتحت هذا التصور تبرز التربية الثقافية لصاحب الموهبة فى الاتصال أو الانفصال عن البيئة والعصر. وقد لا تختلف موهبتان كبيرتان من حيث الحجم

والقيمة، ولكن أحدهما ينشغل بنقد المتنبى والآخر بنقد محمود درويش، إذا كان الموهوبان من نقاد الشعر. وقد يهتم أحدهما بشخصية طارق بن زياد والآخر بجمال عبد الناصر، إذا كان الاثنان من المؤرخين. وقد يهتم الواحد منهما بإشكالية خلق القرآن وقدمه بينما يهتم الثانى بما يسمى الأصالة والمعاصرة . إن «موضوع» الاهتمام ووسيلته، لا علاقة له بحجم الموهبة، فقد يكتب طه حسين ومحمود شاكر كتابين على درجة عالية من الأهمية من حيث القدرة الذهنية والتقاليد الثقافية؛ ولكن المعركة التى أثارها الكتاب ونقيضه لم تشتبك بالزمن الذى يعيشانه فكانت معركة أكاديمية أكثر منها معركة كبيرة. والعكس تمامًا جرى بالنسبة لكتاب « فى الشعر الجاهلى» الذى ردت عليه عقول تقل أحيانًا عن المعدن الثمين الذى يتكون منه عقل محمود شاكر. أى أن « الزمن » بما يمتلئ من مضمون اجتماعى وحضارى عنصر لازم لاكتمال المعركة الكبيرة التى يولد فيها المفكر الكبير. ومن ثم فهناك أفكار كبيرة تظل بمنأى عن الاهتمام العام حتى تصل إلى «الزمن» أو أن يصل إليها الزمن الملائم. وحينذاك يعاد اكتشافها فى خضم معركة كبيرة أتيحت لها شروط الانفجار كأفكار حسن البنا وسيد قطب وأبى الأعلى المودودى والحسن الندوى وابن تيمية ممن كانت « دعواتهم» فى مرحلة الاختمار بين الثلاثينيات والستينيات، ثم بدأت مرحلة تفجرها من السبعينيات حتى الثمانينيات، وبلغت الذروة فى التسعينيات حيث كان الزمن الاجتماعى- الثقافى السياسى جاهزًا لاستقبال أفكار الحاكمية والجاهلية وبقية أركان الإرهاب المسلح باسم الدين .

وهناك الأفكار التى تشتعل فى أوار معركة كبيرة كأفكار سلامة موسى حول التطور والديمقراطية والعدل الاجتماعى والتفاعل مع العالم الحديث وحرية المرأة، ولكنها لا تصنع المفكر الكبير فى معركة واحدة بل فى العديد من المعارك، خاصة إذا كانت البيئة الثقافية الاجتماعية تتخلف عما أحرزته من تقدم فى الماضى القريب. لذلك تتجدد المعارك حول الأسماء القديمة والأسئلة القديمة كما حدث مع سلامة موسى بالفعل، فهو الآن لا يقل حضورًا عما كان عليه قبل الغياب، لا بسبب الأفكار بحد ذاتها ولم تعد جديدة أو مفاجئة أو صادقة، وإنما لأن المجتمع قد تخلف ولم يمض فى خط سيره للأمام، ولم يعد قادرًا على تجاوز ما كان. لذلك يبقى سلامة موسى وامثاله كبارًا بالرغم من أن أفكارهم تكاد تكون ساذجة قياسًا إلى أفكار العصر الجديد فى مناطق أخرى من العالم. ولكن المعارك الكبيرة المتجددة فى الواقع نفسه هى التى تجدد الأفكار القديمة وتمنح أصحابها قامة الزمن المستمر.

بينما نعرف فى عصرنا أعمالاً كبيرة بكل المقاييس - كأعمال عبد الله العروى ومحمد

عابد الجابرى فى المغرب الأقصى، ومن قبلهما مالك بن نبى فى الجزائر، وبرفقتهما هشام جعيِّط فى تونس - لم تثر أكثر من المعارك الأكاديمية فى أقل القليل، ونالت «التقريظ» و«المباركة» فى أكثر الكثير، مع أنها جديرة غاية الجدارة بإثارة أكبر المعارك حول أدق المفاهيم وأخطر المشكلات : حول معانى الهوية والعلاقة بين الذات والعالم. ولكنها فيما يبدو مشكلات، على أهميتها البالغة، قد ناقشت الماضى بأدوات التاريخ وناقشت الحاضر بأدوات الجغرافيا وطرحت « المستقبل» جانبًا، وهو يتشكل يوميًا على أنقاض واقع لم يعد قادرًا على التماسك. إن كتابًا عظيمًا ككتاب «الأيديولوجية العربية المعاصرة» لعبد الله العروى، لم يستطع اكتشاف الوجه الآخر للنهضة، أعنى السقوط الذى لا سبيل لسبر أغواره من خلال الأنماط الثلاثة للتقنى سلامة موسى والمصلح الدينى محمد عبده والليبرالى أحمد لطفى السيد. كان المؤرخ المفكر قادراً على صياغة الإشكالات الثقافية بتنميطها فى الرمز والدلالة، فأثار «انبهار» المثقفين. ولكن التشكيلات الاجتماعية للثقافة غابت عن المنهج «العلمى» و «الحديث» فغابت المعركة الكبيرة التى كان يمكن لهذا الكتاب الفذ أن يشتبك فيها ومعها. وهو الأمر نفسه الذى تكرر على نحو آخر مع الجابرى، فالحفر البنيوى الإبستمولوجى فى قاع العقل العربى - كما تجلّى فى سلطة النصوص - اكتشف متحفًا أنثروبولوجيًا مدهشًا أبهر المثقفين أيضًا بأدوات الحفر، ولكنه لم يُقم الجسور بين ما كان وما أصبح عليه العقل العربى، ولا الجسور بين هذا العقل فى النص المكتوب وبين الواقع فى نصوصه المتحققة وغير المكتوبة. لذلك لم تولد المعارك الكبيرة التى كان يمكن أن يثيرها كلٌ فى زمانه : شكيب أرسلان وزكى الأرسوزى وساطع الحصرى وميشيل عفلق. هؤلاء الكبار قياسًا إلى المعارك التى ولدتهم، وليس إلى مجرد النصوص المكتوبة التى تجعل غيرهم من أصحاب المواهب والثقافات كبارًا بالقوة لا كبارًا بالفعل.

ومن الملاحظات الأساسية فى هذا السياق أن الماركسية العربية ظلّت لأمد طويل حركة سياسية أكثر منها فكرًا كبيرًا، لأن الشاب العربى كان يفضل أن يقرأ ماركس ولينين مباشرة دون حاجة إلى «الشروح» التى يصوغها الأمين العام لهذا الحزب الشيوعى أو ذاك. وحين حاولت هذه الماركسية العربية أن تنغرس بين لحم الواقع وعظمه لجأت إلى «التراث» تكتشف فيه السلبى والإيجابى والرجعى والتقدمى، وكأنها تعتذر عن غياب لينين العربى بأبى ذر الغفارى. هذه الذرائعية فى غربلة التراث الإسلامى لم تكن جدلاً بين الماضى والحاضر والمستقبل، وإنما كانت ابتعادًا قصديًا عن الاشتباك مع الواقع بما يشتمل عليه من مقومات

بعضها من التراث الحى السارى المفعول فى الفكر والسلوك وليس النصّ المخطوط أو المطبوع. لذلك لم تثمر الماركسية العربية، كالسلفية المعاصرة، فكرًا كبيرًا أو مفكرًا كبيرًا. كلتاهما من الحركات السياسية العلنية حينا والسرية أحيانًا. وهى حركات مشتبكة لهذه الدرجة أو تلك فى معارك كبيرة فى مرحلة أو أخرى، ولكن هذه المعارك لم تلد الفكر الكبير والمفكر الكبير. والاستثناءات التى ترد على الذهن أقرب إلى الأعمال الأكاديمية، فهى رغم أهميتها لم تشتبك ولا أصحابها بالواقع المحيط والمطروح بإلحاح. إن الفكر الداخلى لهذه الحركات السرية والعلنية لا ينتسب فى جميع الاحوال إلى الفكر الكبير. أما الفكر الخارجى الذى أبدعه الأفراد، فلم يكن ثمرة التفاعل المحتدم فى معركة كبيرة. لذلك كان مصيره كالفكر الآخر على أرفف الأكاديميات ومراكز البحث العلمى ودور الوثائق وأرشيف الجامعات.

هل انتهت الأجيال «الكبيرة» بانتمائها المسبق إلى معارك الماضى، أم أن أجيالاً كبيرة ما زالت هناك تسعى لاكتشاف معاركها المستجدة، أم أننا نعانى ظلمة الفجوة بين نهاية انتهت وبداية لم تبدأ بعد ؟

(٥)

واقع الأمر أن «المؤلفات العظيمة» التى عرفتها الساحة الفكرية العربية طيلة السنوات الأخيرة ليست من أعمال المفكرين، وإنما من إنجازات الخبراء.

كان « الفكر» السائد على مدى سنوات الخمسينيات والستينيات أقرب إلى الدعاية، بمعنى السجال الأيديولوجى حول الاشتراكية والوحدة العربية وغير ذلك من قضايا فرضتها التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى المنطقة. كانت هزيمة ١٩٦٧– للأسف – فرصة لا تعوّض لتفجير الإشكاليات العميقة المضمرة فى انهيار الهياكل والشعارات على السواء. ولكن السجال الأيديولوجى استمر لفترة قصيرة حول التكنولوجيا والدولة العصرية وسيادة القانون وإزالة آثار العدوان. ولم تظهر على السطح معركة واحدة كبيرة من المفترض أن تفجرها أكبر هزيمة منى بها العرب فى تاريخهم المعاصر. ولكن الذى حدث هو أن المساجلات الملتهبة دارت مع أو ضد الناصرية، مع أو ضد العسكرتاريا، مع أو ضد الغرب، مع أو ضد التقدمية. وهى فى الجوهر مساجلات دعائية لم تخرج عن دائرة الانحياز القاطع إلى أحد اللونين الأبيض والأسود. وخرج الجميع من معاركهم بلا جراح، فقد برهن كل فريق على أن الأحداث أثبتت صحة أطروحاته السابقة. وكان من الطبيعى ألاّ يثمر هذا العقم سوى

البشائر الكامنة للإسلام السياسي. وبدأت السبعينيات رحلتها المثيرة في طريق مغاير كليًا لطريق الخمسينيات والستينيات بدءا بما سمي الانفتاح الاقتصادي للدول الشمولية وانتهاءً بالصلح مع إسرائيل. وهو الطريق نفسه الذي امتد إلى حرب لبنان وحرب العراق وإيران ثم توّجته حرب الخليج الثانية. فإذا بما كان يدعى النظام العربي قد تحوّل إلى حصاد الهشيم، حتى وصلنا إلى محطة بناء «نظام الشرق الأوسط» البديل، وهي المحطة التي بدأت في مدريد ومازلنا نراوح مكاننا بين العواصم لاختيار المكان المناسب في القطار السريع.

هذه كلها زلازل وبراكين رافقت في اللحظة عينها زلازل العالم بدءًا من انهيار الكتلة الشرقية وانتهاءً بالحروب العرقية المستمرة إلى يومنا. فكيف كانت استجابة المثقف العربي ؟

تحولت منابر الدعاية في الخمسينيات والستينيات إلى «مراكز الخبرة» في العقدين الأخيرين. وإذا كانت الدعاية لا تعرف المعارك الفكرية الكبرى، بل المشاحنات الدفاعية أو الهجومية السياسية العابرة، فإن أعمال الخبرة لا تدخل أصلاً المعارك كبيرةً كانت أو صغيرة . وإنما هي تكتفي بالتوصيف والتشخيص والتحليل. وهي مهمات جليلة الشأن تخلفنا عن القيام بها زمنًا طويلاً. وهي ضرورة ملحة بين الضرورات السابقة على أي تفكير أو تنظير يشتبك مع الواقع الحي في معارك كبيرة. وقلنا تجاوزًا إن العصر لم يعد عصر العقل الأوحد المفرد وإنما هو عصر التفكير الجماعي. لذلك تزاحمت أروقة مراكز البحث العلمي بالندوات والمؤتمرات حول النفط والسلام والقومية، وكثرت في الوقت نفسه مشاريع الأفراد التي تصدر في مجلدات عديدة .

ولكن أعمال الخبرة في العقدين الأخيرين، سواء عن مراكز الأبحاث أو الندوات أو الجهود الفردية، قد شابتها مخاطر قاتلة تحول دون ولادة الفكر الكبير.. من أهم هذه المخاطر: الأيديولوجيا وأدوات التحليل.

كان انحسار المدّ القومي والاشتراكي قد أفضى إلى نوع من «الدفاع عن النفس» لدى المثقف العربي الذي تسلل إليه الهاجس المرّ، وهو أن حياته قد ذهبت سدى وأن نضاله قد تبدد دون جدوى وأن تاريخه كأنه لم يكن. وهو «هاجس» ينطلق من الذات وحدها بغير أدنى ارتباط مع العالم الموضوعي من حوله. والهاجس يلد الإحباط واليأس والتشرنق والقنفذة، أي التقوقع داخل الدائرة الضيقة لماضي الفرد، والاعتزال والإحساس الطاغي باضطهاد «الزمن» وإشهار الأظافر والأنياب في مواجهة المتغيرات التي لا تعبأ بمشاعر الأفراد وانفعالاتهم. وهذه كلها توقف العقل عن العمل وتحجب الحاضر عن مدار الرؤية فضلاً عن المستقبل.

ومن هنا شابت الجهود الدؤوبة لمراكز الأبحاث العربية تلك العاهة التي تنتمي للماضي

أو رد الفعل العفوى الانفعالى، أقصد الأيديولوجيا. بالطبع، ليس هناك عمل ذهنى بغير أيديولوجيا حاضرة أو مضمرة. ولكن أعمال الخبرة تكتسب موضوعيتها من الحدّ الأقصى من الأداة العلمية للفرز والتبويب والتوصيف والتشخيص، والحد الأقصى من المنهج الذى يواكب منجزات علوم العصر. أما الأيديولوجيا فلا تكون مقصودة سلفا لإثبات شئ سبق الإيمان به. وحين يفتقد الخبير تلك الحدود القصوى للمعلومة وأداة البحث والمعرفة المنهجية الدقيقة ويقع فريسة الإحساس الطاغى أو الخفى بالالتزام الأيديولوجى، فإنه ينتج لنا «معرفة مشوهة بالدعاية» ولا يمهد الطريق أمام ولادة الفكر الكبير ولا يفسح المجال أمام المعارك الكبيرة.

وما أكثر الأعمال التى أرادت أن تعيد النظر فى القومية والاشتراكية وعلاقة كلّ منهما بالدين. ولكن إعادة النظر هذه لم تخرج قط عن حدود التوفيق اللفظى الكمى السكونى الذى يؤدى فى النهاية إلى «التلفيق» مما يفسح الطريق عملياً أمام التيارات «المستقيمة» كالإسلام والستالينية الجديدة والليبرالية التاتشرية الريجانية. من مراكز الخبرة المفترض فيها الحيدة والموضوعية والعلم، تنطلق هذه التيارات تحت وطأة الدفاع عن النفس، فيرتدى أصحابها سلفا أقنعة الأيديولوجيا الواقية من «الغازات الفكرية السامّة » أو المتغيرات اللاهثة فى مخاض العصر الجديد .

أما الشائبة الثانية الخطيرة التى من شأنها أن تتحول بأعمال الخبرة من كونها مفتاحًا للفكر الكبير والمعارك الكبيرة إلى باب مغلق دون هذا الفكر وتلك المعارك، فهى أدوات التحليل التى تنتمى إلى ماضى المعرفة. إن أخطر ما يواجه أعمال الخبرة الالتفات الضعيف إلى الزمان والمكان... فاستخدام أدوات الماضى للبحث فى قضايا راهنة أو استكشاف إشكاليات مستقبلة هو نوع من الحرث فى البحر، ذلك أنه حتى إذا توافرت المعلومات الدقيقة، فإن أداة البحث العتيقة لا تنتج معرفة جديدة. وإنما، فى أحسن الأحوال، تعيد إنتاج المعرفة القديمة بمصطلحات «عصرية» براقة المظهر، ولا أقول مصطلحات معاصرة. وكأننا مرة أخرى نبدأ من نقطة الصفر. إن أداة البحث تقترن بتطور العلم. والعلم فى قوانينه العامة لا جنسية له. لذلك يصبح استخدام المحراث والساقية فى عصر الجرار الزراعى والماكينات الكهربائية عبثا ولا طائل من ورائه. كذلك الأمر فى العلوم الإنسانية، فالجانب القابل للتعميم من نتائج المعرفة المنهجية لهذه العلوم لا يخص مكانًا بعينه، وإنما يخص الزمان الذى نعيشه. لذلك فأداة البحث التى ترى فى جورباتشوف عميلاً للمخابرات الأميركية لم تستطع

لذلك فأداة البحث التى ترى فى جورباتشوف عميلاً للمخابرات الأميركية لم تستطع اكتشاف عناصر الإمبراطورية السوفياتية السابقة ولا العلاقة بينها وبين فكرة الدولة المركزية الروسيّة ولا العلاقة بين الأيديولوجيا والاقتصاد أو بين الاقتصاد والقوميات المتعددة الأصول العرقية أو بين الأيديولوجيا وثورة الاتصال والمعلومات. وهذا كله يحتاج إلى أدوات جديدة للتحليل من شأنها أن تفصح عن التركيب المعقد لظاهرة انهيار الاتحاد السوفياتى أو المعسكر الاشتراكى بأكمله. وهو انهيارمن المستحيل أن ينجزه أى فرد مهما عظم شأنه أو مجموعة من الأفراد مهما بلغت مراكزهم فى السلطة.

والعكس أيضًا ليس صحيحًا، فإن منتجات المعرفة النسبية الجزئية الخاصة بسياق مكانى معين تفرض تعسفًا فى استخدام أدوات البحث الخاصة بهذا السياق العينى المحدد فى مكان مختلف له سياقه المختلف نوعيًا. ومعنى ذلك أن الذين «طبقوا» مصطلحات فوكو وألتوسير، مثلاً، على ظواهر عربية، قد جازفوا بمغامرة فكرية مبهرة غير مأمونة العواقب : أى أنها هى الأخرى لم تنتج لنا معرفة جديدة تخصنا وتفتح الأبواب أمام المعارك الكبيرة والفكر الكبير.

هكذا أصبحنا بين حجرى الرحى : الدعاة من جانب والخبراء من جانب آخر، وبقيت ساحة الفكر الكبير خالية من المعارك الكبيرة.

(٦)

إذا كان الداعية فى الأصل هو السياسى وليس «المفكر» السياسى، فإن الدعاة العرب المعاصرين هم فى واقع الأمر محترفو الأيديولوجيا من السياسيين الذين يكبتون طموحًا تلقائيًا لأن يكونوا من أهل الفكر، أو أنهم من المفكرين الذين يكبتون طموحًا تلقائيًا لأن يكونوا من أهل السياسة. وفى بلاد غيرنا ظهر نوعان من الكتاب السياسيين، ولا أقصد كتاب السياسة، فميتران مثلاً المحامى والسياسى منذ بواكير الشباب بحكم الدراسة والهواية والتدريب – هو أيضًا كاتب بحكم الموهبة والثقافة. وحين يصل إلى المنصب الأرفع فى رئاسة الجمهورية، فإن موهبته فى الكتابة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بعمله السياسى، ومؤلفاته ليست «دعوة» مضمرة لأن السياسى ومنصبه لا يبرران هذه الدعوة ولا يذكّران بها. والنوع الثانى يمثله هافيل رئيس تشيكوسلوفاكيا السابقة، وقد ساقته المصادفات وحدها إلى المنصب الرفيع بوصفه رمزًا للحرية. وحين تمضى به المصادفة إلى حال سبيله سوف يمضى هو الآخر إلى حال سبيله دون ازدواج بين السياسة والكتابة. ولكن موهبته وثقافته وأعماله تحجز له مكانًا ومكانة لا يعتريها الصدأ فى مقدمة كتاب المسرح.

بالإضافة إلى هذين النمطين هناك فى «التاريخ» نوع ثالث، وفى العصر الراهن نوع رابع. أما النوع التاريخى فهم أصحاب «المشاريع»، أى أصحاب الرؤى الشاملة من الذين تحتل السلطة حيزًا رئيسيًا فى تفكيرهم. والمشروع يتضمن الدعوة والإستراتيجية والبرنامج، كما هوالأمر فى ماركس وآدم سميث ولينين وروبسبيير والخومينى. وأما النوع الرابع فهم الخبراء فى السياسة والإقتصاد والتقنية والاجتماع. وبعض هؤلاء قد يجلس على مقعد ما بين مقاعد السلطة كما هو الحال فى كيسنجر، ولكن البعض الآخر- الأغلبية - فإن مكانها الأثير هو الجامعات ومراكز البحث العلمى والمؤسسات الكبرى. وهم يعتمدون فى عملهم هنا وهناك على المعرفة المتخصصة دون أن تبرز الدعوة فى أساليب العمل، ودون أن تكون السلطة شرطًا لإنجاز العمل. وبالطبع فإن هذه الأنماط كلها تفسح مجالاً واسعًا لأهل «الفكر» من غير الدعاة أو أصحاب المشاريع، بل من المنتجين للفكر- المعرفة وأدوات التحليل ومناهج البحث - سواء أكانوا أصحاب اهتمامات سياسية أو من «المستقلين»، ولكنهم فى جميع الأحوال يختلفون عن «الموظفين الأيديولوجيين» فى الأحزاب وأجهزة السلطة.

وقد تعرفت بلادنا على هذه الأنماط جميعها فى أوقات مختلفة. وإذا تكلمنا عن العصر الحديث، فسوف يكون عبد الرحمن الكواكبى من كبار المفكرين ورفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى من أصحاب المشاريع والإمام محمد عبده من كبار الدعاة، وبطرس البستانى أو إبراهيم اليازجى من كبار الخبراء. ولم تكن السلطة بعيدة عن فكر ودعوة وخبرة ومشاريع هؤلاء الكبار طيلة العهود الإستعمارية. ولكنها السلطة الوطنية بشكل عام، وليست السلطة المحددة أيديولوجيًا بدعوة تتطلب «الجهاد». أما فى عهود الاستقلال فقد اختلفت الأمور، واحتلت الدعوة مركزًا أماميًا فى طليعة « المهام» التى يفرضها الحصول على السلطة والمحافظة عليها. ولا ينفى ذلك أنه كانت هناك تيارات وأحزاب أيديولوجية فى عصر الاستعمار، ولكن الكفاح من أجل الاستقلال هو الذى سيطر على مجمل الدعوات والدعايات والدعاوى ، فكان الاختلاف الرئيسى بين البرامج العملية والأساليب أكثر منه اختلافًا حول «الهدف». وهو استرداد السلطة الوطنية من براثن الاحتلال الاجنبى.

ارتبطت هذه الدعوات بعدئذ باكتشاف السلطة من موقع الحكم ومن موقع المعارضة على السواء. وتحولت إلى أفكار ومبادئ وقيم. لم يبرز الخبراء ولا أصحاب المشاريع لأن كل دعوة قامت على أساس النفى الصارم للدعوة الأخرى. ولأن كل دعوة كانت فى الجوهر

شمولية : بدءًا من أنصارالدولة الدينية وانتهاء بأنصار الدولة العلمانية من ناصريين وبعثيين وماركسيين وقوميين (سوريين ولبنانيين وعرب ...إلخ) . وكان من الطبيعي أن تكون الأوتوقراطية العسكرية والثيوقراطية الكهنوتية هي لبُ لباب « النظام» في السلطة والمجتمع على السواء. ولم تستطع الليبرالية في الحكم العربي أو في المعارضة العربية أن تصمد طويلا وأن يتراكم رصيدها بحيث يمسي مناخًا عامًا أو تراثًا معترفًا به. وإنما ازدادت اختناقًا قنوات الفكر ومقومات إبداعه وتجذرت «الدعاية» التي تحولت فيها الدعوة إلى حزب أو حكم أو معارضة، وتحول معها الحزب أو الحكم أو المعارضة إلى زعيم في السلطة أو في السجن أو في المنفى. ولأننا نعاني من أهوال التخلف، فقد نشأت «الخبرة» ضعيفة لا تحتمل سوط الدعاية الذي يجلدها ليل نهار لتكون « في خدمة النظام» لا في خدمة المعرفة.

وهنا بالضبط ظهر الالتباس بين رجل السياسة الذي رأى نفسه « مفكرا» على أقل تقدير – إن لم يكن صاحب مشروع – وبين رجل الفكر الذي رأى نفسه مؤهلا لتنفيذ أفكاره من موقع السلطة، وليس بتنمية «رأي عام» يعتنقها أو يؤمن بها. أصبح السلطان والمفكر يتبادلان الواقع في الحلم، وهما يطمحان للمزاوجة بين الدورين في الحكم .

وإذا تناسينا مؤقتًا ألقاب القيادة السخية، فإننا لا نستطيع أن ننسى في هذا السياق ألقاب « المعلّم » و «المفكر» التي وصلت ببعض الحكام إلى إصدار المؤلفات العديدة حتى أصبحت أحيانًا مكتبة كاملة تقام لها المعارض والندوات والمؤتمرات وتؤلف حولها الكتب. وأحيانا أخرى تحولت إلى نظرية متكاملة الأركان تؤلف حولها الشروح وتقام لها مراكز الأبحاث. والمغزى أن الحاكم لايكتفي بالسلطة السياسية، وإنما هو يحتاج إلى السلطة الفكرية في وقت واحد. وفي المقابل كان هناك « المكبوت » السياسي عند المثقف الذي رفض دور الدعاية، وإن لم يرفض دور الداعية لمشروعه أو لجماعته أو لحزبه، وكأنه يناطح الحاكم في موقعه: لم يقتنع في العمق بدور الفكر، وإنما هو يريد أن يبني مدينته الفاضلة من موقع السلطة السياسية ذاتها. كلاهما، المثقف والحاكم لا يؤمن بأداته تمام الايمان، وإنما يريدان الجمع بين الأداتين والموقعين، لأنهما في الأصل الأصيل لايؤمنان بالأداة الثالثة : – الرأي العام أو «الجماهير» أو «الشعب» أو غير ذلك من تسميات نقصد بها الواقع الحي القابل للتغيير والقادر على أن يكون اداة التغيير.

وليس الحاكم أو الزعيم في هذا الصدد هو رئيس السلطة السياسية وحدها أو زعيم المعارضة وحدها، وإنما هو أي رمز للسلطة، أية سلطة من داخل جهاز الدولة أو خارجها. وليس المثقف هو الداعية أو الخبير أو صاحب المشروع فقط، وإنما هو كل صاحب رأي مستقل

يتجاوز الحرفة المباشرة إلى الهمّ العام. ولأن رمز السلطة يكبت طموحه فى أن يكون المفكر، ولأن صاحب الرأى يكبت طموحه لأن يكون سلطانًا، فقد خسرنا السياسة والفكر معًا. بعبارة أخرى، خسرنا المعركة الكبيرة التى كان يمكن أن تبدع السياسى الكبير والمفكر الكبير. ذلك أن معاركنا اقتصرت على هذا المجال الخفى أو المعلن بين المفكر والحاكم. ولم تعرف طريقها إلى الميدان الطبيعى للمعارك : المجتمع الواسع، فلم تشتبك معه أية أفكار أو قيم.

الحاكم والمفكر فى ذلك متشابهان لدرجة التواطؤ. ذلك أن الخروج من هذه الحلقة المفرغة العقيم سيكون خروجًا من الأوتوقراطية التى يهاجمها المفكر، وهو فى أعماقه يمارسها، وخروجا من الثيوقراطية التى يهاجمها المفكر، وهو فى أعماقة يباركها. إنه فى الهجوم والدفاع يكرس، بازدواجية المعلن والمكبوت، قيم الدولة الشمولية والمجتمع الشمولى. بهذه الآلية من الهجوم والدفاع يمتنع عن الإبداع، أى اختراق الأسوار العالية للشمولية. وهو الأمرالذى يستحيل تحقيقه بغير ثورة على الذات، ثورة من داخل المثقف.

فأى جيل من الأجيال هذا الذى يجرؤ على القيام بها؟

(٧)

يبدو الفكر العربى فى إحدى أكثر الفترات استفزازًا لإعمال العقل، وكأنه فى حالة استرخاء مطمئن إلى ماسيكون، حسنًا أو سيئًا. يحرص هذا الفكر على الأدوات التى تريحه نتائجها، فهى تبرر له الحسن والسيئ على السواء. لذلك فهو فكر يميل إلى «التمنّى» أو اليأس، بالتفاؤل والتشاؤم وبقية العواطف التى ترسخت فى موازاة الأيديولوجيا التى «آمن» بها أو الحزب الذى انضم اليه.

فى هذه الحال تمامًا يفقد الفكر وظيفته كإبداع وكشف، ويغدو مجرد مذكرات تفسيرية لسياسة الدولة أو سياسة الحزب المعارض.

وربما كان ذلك ممكنًا فى مراحل الاستقرار و«المجد» القومى والانتصارات الكبرى. أما فى مراحل الانكسار العميق جنبًا إلى جنب مع المتغيرات العظمى التى نحياها ونموتها ليل نهار، فإن رفاهية التفكير بالأمانى أو الركون إلى اليأس أو رجم الغيب بالعواطف المستقرة تصبح من المحرمات إذا أفقنا فى لحظة وعى، أو من العلامات الحزينة على « النهاية» إذا لم نفق.

وكل يوم يمضى حافلاً بالاختبارات الموجعة، فلا تكون النتيجة سوى أن فكرنا قد

تجفف فى الشعارات المعلبة ، أو أنه – فى أفضل التقديرات – مجرد رد فعل على ما يجرى خارج ديارنا، أو أنه نقد ذاتي للماضى بمنطق الماضى نفسه.

ليس هناك محاولة جادة لتغيير أدوات التفكير، فضلاً عن استيعاب الواقع بمستوياته الوطنية والإقليمية والعالمية. والاستيعاب لا يعنى الموافقة أو الرفض، فكلاهما من النتائج التالية للفهم والإدراك. وهناك شك شديد فى أن «استيعابًا» بهذا المعنى قد حدث. هناك حزن لدى البعض، وغضب لدى البعض الآخر، وشماتة لدى البعض الأخير. عواطف ساكنة أو عاتية تحجب الرؤية فى الحالين.

ومن اليسير القول بأنها عواطف الحرص على المواقع أو المصالح ، فالآخرون يحرصون على مواقعهم ومصالحهم بالفكر الذى يعالج المتغيرات بأدوات جديدة تستوعب الواقع الجديد بفهم جديد. أما نحن – فى الأغلب الأعمّ – فسلفيون حتى النخاع، تتعدد الأيديولوجيات و «الماضى» كامن فى رؤانا ، قومية كانت أو اشتراكية أو إسلامية. ليس الماضى حكرًا على السلفية الدينية وحدها فالجميع ماضويون.. وماضويتهم من القوة والثبات بحيث تحتوى الجديد وتُخضعه لأدواتها ومنطقها. وهى فى ذلك بلا مثيل إلاَّ فى الأحزاب الشيوعية التى غيرت أسماءها و «ثبتت» على مبادئها كان شيئًا لم يتغير.

وحتى لا يُستباح هذا الكلام إذا تعرض للتعميم، فإن «الفكر» المقصود هنا ليس فكر الأفراد، وإنما هو الفكر السائد على هياكل السلطة أو المعارضة، فكرالدولة وفكرالأحزاب والتنظيمات المؤثرة على «المصالح» عبر التأثير فى وعى أصحابها أو فى الوعى العام.

ونحن ندعو «انتظام» مجموعة من المبادىء أو المثل العليا أو التجارب أو الفروض النظرية بالتيارات الفكرية، فهذا تيار ناصرى والآخر قومى والثالث إسلامى والرابع ليبرالى والخامس ماركسى، وهكذا. ولا نتوقف، كخطوة أولى، عند هذه التسميات التى كانت تتوالد عنها تلقائيا التصنيفات المشهورة إلى يمين ووسط ويسار، أو إلى الرجعية والتقدمية وما إليها.

وقد عشنا ورأينا أن أكثر الناس حرصًا على النموذج السوفياتى يوضعون فى خانة اليمين والمحافظة والرجعية، بينما الذين يدعون إلى اقتصاد السوق والحريات السياسية فهم اليساريون. وفى الغرب السياسى ترتبط التسمية دون تقييم بدائرة المصالح المندمجة فى المبادئ، فاليمين لا يخشى هذا الوصف لأنه يدافع علنًا فى برنامجه عن أكثر القوى الاجتماعية هيمنة على الاقتصاد ومصائر البلاد. وتصل الدقة إلى حد تمييز يمين الوسط عن يسار الوسط

لأن أحدهما يعبر عن مصالح مغايرة - فى الدرجة ربما- عن مصالح الآخر. واليسار الماركسى أو الديمقراطى يرتبط فى حياته اليومية بمصالح «الكتلة التاريخية» من العمال والفنيين والمزارعين والمثقفين، عبر النقابات والروابط والاتحادات والمنتديات والجامعات. ليس من ذريعة أو سبب يدعو لازدواجية الشعار والفعل، فالممارسة العملية فى ضوء الإعلام الساطع هى التى تحدد هوية الحزب أو التيار أو المذهب السياسى . ولا يخشى هذا الحزب أو ذاك التيار مؤثرات التقنية على علاقات الإنتاج أو قواعد الاستهلاك ولا يخشى نتائج الحرب والسلام وازدهار الأسواق أو كسادها وميلاد فئات اجتماعية جديدة لم تكن فى الحسبان أو وفاة أخرى. لا يعرفون معاندة الواقع، بل يستوعبونه بمعنى الفهم والإدراك والتكيف معه أو الانزواء. وإذا ترك الاستيعاب بصمته على الفكر فهم يعلنون ذلك دون مواربةً، كما فعل الحزب الشيوعى الفرنسى منذ عام ١٩٧٦ حين هجر أطروحة «دكتاتورية البروليتاريا» دون خوف، وحين كتب كاريو زعيم الحزب الشيوعى الأسبانى العجوز كتابه « الشيوعية الأوروبية» متخلصًا من اللينينية دون جزع ، وحين أصدر تولياتى وثيقته الشهيرة وجرامشى كراساته الأكثر شهرة والتى وطدت مسيرة الحزب الشيوعى الإيطالى فى عهد برلنجوير إلى الاشتراكية الديمقراطية دون اعتذار. وفى ضوء هذه المعايشة الحارة للواقع من جهة، واستيعاب حركته المعقدة من جهة أخرى والتّعامل مع نتائجه الفكرية مهما كانت بأقصى درجات الحرية من جهة ثالثة، والحوار الواسع فى العلن من جهة رابعة، يتطور الفكر من جيل إلى جيل وفى الجيل الواحد ويتضاعف تأثيره لا فى إطار النخبة الضيقة، بل على الأصعدة الوطنية والإنسانية بأسرها. أما نحن فنمضى فى الطريق المضاد لهذا كله، فلا علاقة بين الفكر المعلن والمصالح الواقعية المعلنة أيضًا. وهذا الفكر نفسه، لو اعتبرناه حلمًا، فإنه ينعزل كليًا عن الواقع العينى المباشر ويتقلب فى أطر جامدة للحفظ من أى «انحراف» أو «مراجعة» تستحيل من المقدسات المحرم « تلويثها» بأى اجتهاد أو تأويل.

ومن هنا تصبح السلطة أو المعارضة مطلوبة لذاتها، ويفقد الشعار نفسه القدرة على تبرير السلطة أو المعارضة. ويسكت صوت المصالح المعبر عنها فى دقة ليعلو صوت السلطة وحدها أو المعارضة وحدها. وهو الأمر الذى يقيم الفجوة الأولى بين فكر السلطة وفكر المصالح التى تعبر عنها وبين فكر المعارضة وفكر المصالح التى تعبر عنها. وتنشأ الهوة بين الفكر عمومًا والمجتمع عمومًا. ولا يعود الفكر فكرًا بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح. وإنما هناك «دفاعات» جزئية متحمسة ضد أو مع إجراءات عملية راهنة. وهوالأمر الذى يكبّل الثقافة

بالسياسة، فتنشأ الفجوة الثانية بين الفكر و«المثقف» الذى ينكفئ على محاضرات الجامعة أو مقالات الصحافة أو أبحاث المراكز المتخصصة، دون محاولة لاختبار فكره بواقعه، ودون أى اختبار من شأنه تغيير الفكر والواقع. ينشغل المثقف فى هذه الأحوال بالأيديولوجيا، أو يشتغل بالدعاية، أو يجنح إلى السلم بالصمت .

ويغدو الفكر عامة فى هذا المناخ هو «المكبوت» الجمعى، يفقد وسائل الاتصال بالفكر المماثل أو الفكر الموازى أو الفكر النقيض، يفقد تدريجياً أدواته وقدرته على استحداث أدوات جديدة يعبر من خلالها، الواقع المتغير. لذلك تحلّ بالتدريج أيضاً مكان الفكر العواطف والأمانى ذات الآليات الخاصة فى رؤية الواقع من خلال انطباعات الحواس الطازجة والفورية والسريعة باحتجاب «العقل» وهيمنة الرجم بالغيب كالتفاؤل والتشاؤم واستقبال المرئيات المتغيرة المفاجئة وكأنها الزلازل والبراكين والمعجزات.

وفى غياب أيّة بوصلة فكرية للأطراف كافة، تفرض الظواهر الآتية نفسها فرضا: التقوقع الاجتماعى داخل «شرنقة» المصلحة المباشرة دون مبالاة بأى عمل عام سواء أكان جمعية خيرية أو حزب من الأحزاب. الطلاق البائن مع الفكر أيًا كان. أو البحث عن الأمان لدى «الأقوى» الذى هو «الحكومة» عند الأغلبية الساحقة، أو هو التدين – السياسى فى كنف الذين يصفهم الإعلام الشائع بالتطرف. أو الاجترار السلفى من الذكريات العقائدية الماضية فى صيغة مطلقات قومية أو اشتراكية أو ليبرالية تبدو السلطة أو المعارضة قياساً إليها كأنها الانحراف عن الجوهر أو العصر الذهبى.

ولا أدلّ على غياب أية بوصلة فكرية لأى طرف من أن مختلف النماذج العقائدية العربية جربت حظها فى موقع السلطة، فلم تحقق أهدافها المعلنة فى شعاراتها السياسية.

لقد وصلت التنظيمات والأحزاب القومية إلى الحكم فى عدة أقطار عربية. وحين كانت مصر الناصرية فى السنوات العشر الأولى من عمرها بلدًا رأسماليًا وطنيًا سمحت بالليبرالية الاقتصادية دون الليبرالية السياسية. وحين كانت فى الثمانى سنوات الأخيرة بلدًا مؤمّمًا يدعو إلى الاشتراكية كان الاشتراكيون فى السجون. هذه الازدواجية بين الفكر والواقع هى التى حرمت الفكر السياسى والاجتماعى من التطور، وحاصرت الواقع بالطريق المسدود. ومع ذلك فهناك تيار، بل تيارات ناصرية ترى أن فكر التجربة لم يستنفد أغراضه بعد، ومن ثم فهو يصلح وعيًا لحزب مستقل. وفى هذا السياق يقدم البعض ما يشبه النقد الذاتى عن «التجاوزات» التى عرفتها التجربة بالعدوان على الحريات. ويصل هذا النقد إلى أقصى مداه

فى «تفكير» هذا البعض بتبنى التعددية السياسية والحزبية، بينما يحرص البعض الآخر على نقاوة الفكر بالإبقاء على تجربة الحزب الواحد. وفى الحالين لا يقول لنا أحد الفريقين ماذا يبقى من الناصرية إذا تخلّت عن التأميمات الواسعة والحزب الواحد؟ وما هى إمكانية أن يعود ذلك مرة أخرى إلى التحقيق بغير العنف ؟ هل يصبح إذن النظام العسكرى هو «الفكر» الذى يدعو إليه هذا التيار ؟ هذه الأسئلة لا تثار أصلاً، لأن الواقع المنفى عن الذاكرة هو أن الناصرية فى إيجابياتها العظيمة قد تبنّت بعض عناصر مشروع الحركة الوطنية السابقة عليها، وأن هذه الإيجابيات سوف تبقى علامة فارقة بين عصرين وقيمة معيارية فى بناء الذاكرة الوطنية. أما السلبيات التى أدت إلى الهزائم، وإلى إسقاط الناصرية ذاتها من داخلها فلن تسمح للنظام العسكرى - حتى إذا كان الزىّ مدنيًا - بأن يكون تيارًا فكريًا. ولكن أصحاب هذا التفكير يكبتون رؤاهم الحقيقية ويسفرون عن الشعارات غير المرتبطة عضويًا بمصالح قوى اجتماعية ملموسة. وهو الأمر الذى يحاصر هذه الشعارات فى الصالونات والمهرجانات ولا يصل بينها وبين أية مجموعة من مجموعات المصالح القائمة واقعيًا فى المجتمع. والخلط هنا بين «اسم» الزعيم وقيادته التاريخية من جانب و «الفكر» من جانب آخر يجعل من «التيار» اسمًا على غير مسمى.... سواء اشتمل برنامجه على ما يطابق الماضى الذى لم يعد حاضرًا أو إذا اشتمل هذا البرنامج على ما يخالف الماضى. هذه المخالفة - إن وجدت - تؤسس فكرًا جديدًا وحزبًا جديدًا وتيارًا جديدًا ليس هو « الناصرية» فى جميع الأحوال. ويصبح الاتكاء على اسم الزعيم استدعاءً للذاكرة الشعبية إلى الماضى دون تحريض المخيلة على رؤية المستقبل .

كذلك الأمر فى حزب «الوفد» الذى يعتمد على التراث الوطنى المجيد لسعد زغلول ومصطفى النحاس ومكرم عبيد. هذا التراث الذى يمكن إيجازه فى نقطتين هما الاستقلال الوطنى والديمقراطية. ولم تكن الناصرية فى واقع الأمر هى التى أجهضت استمرار حزب الوفد، وإنما كان الحزب قبل ثورة ١٩٥٢ قد انتهى. ولو كان قلبه ما زال ينبض لقاد الثورة الشعبية بنفسه، ولما كانت هناك فرصة أمام الجيش لتسلم الحكم فى لحظة الفراغ الحقيقى من السلطة التى كان نظامها قد سقط. ولكن الوفد لم يستطع أن يملأ الفراغ لأنه استنفد تعبيره عن الواقع الاجتماعى. وحين أقبلت سلطة العسكر أزاحت البساط الاجتماعى نهائيًا من تحت أقدامه بالإصلاحات الفورية التى باشرتها. ولكن الوفد الجديد يظن أن التاريخ يمكن أن يعود لمجرد انتسابه بالاسم إلى التراث المجيد. ولكن المصالح المستجدة التى يعبر عنها يزاحمه فى

الدفاع عنها الحزب الوطنى الديموقراطى من موقع السلطة. وهو لا يستطيع أن يتكلم عن ميراثه العلمانى فى الديمقراطية والوحدة الوطنية منذ اللحظة التى سمح فيها بضم «الإخوان المسلمين» إلى الحزب لمجرد الفوز فى الانتخابات. وقد تخلوا عنه فى أقرب فرصة بانضمامهم إلى حزب آخر. ولكن الوفد كان قد تخلى عن «المبادئ» التى يتكئ عليها، فلم يعد ممكنًا اعتباره ممثلاً للتيار الليبرالى. بل إنه يتخذ موقفًا مناوئًا لليبراليته القديمة التى نادى خلالها طه حسين بالعلم «كالماء والهواء» وأصبح ينادى كالآخرين بإلغاء مجانية التعليم. ولا يخلو من المغزى أن يستقيل من صفوفه بعد أشهر قليلة من حصوله على الشرعية المستجدة مفكرون أمثال لويس عوض ومحمد أنيس ويوسف أدريس، لأنه لم يعد الوفد الذى كان، فالتاريخ لا يحرق المراحل ولا يقفز فى الهواء ليعود إلى قواعده «سالمًا».

واستطاعت الماركسية والفكر القومى أن يصلا معا إلى سلطة الحكم فى اليمن الجنوبى، فأى تيار يمكن أن تمثله هـذه التجربة التى بدأت بقتل الرؤساء وانتهت بمذابح القبائل ؟ أين هذه الطبقة العاملة التى يدّعى الحزب الطليعى حق السلطة باسمها ؟ ولكنهم بدلاً من تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقة راحو يطرزون «اللآلىء» بمقتبسات من ماركس ولنينين. وبالطبع كان الخطاب الرسمى فى واد والواقع فى واد آخر. ولو كانت الماركسية حلمًا فقط، فإن الطريق إلى هذا الحلم كان يقتضى كفاحًا طويلاً جسورًا لتحديث البلد ودرء التخلف وتفكيك الأواصر الاجتماعية السابقة على الرأسمالية لإعادة صياغتها فى تكوين أكثر تمدنًا قد يمهد للحلم الاشتراكى. كانت نهضة اليمن وتنويرها أهم ألف مرة من الادعاءات الأيديولوجية الكاذبة. حتى إذا كان أصحاب هذه الإدعاءات من الاتقياء الأنقياء، فإن عزلتها المريرة عن الواقع يجعل منها «أحجبة» مليئة حقًا بالتعاويذ والتمائم، ولكنها فارغة من الجدوى. وما وقع للحلم «الاشتراكى» يقع الآن للحلم الوحدوى، فقد كانت الوحدة بين اليمنين بندًا أول فى جدول أعمال العهود كلها. لم تكن اكتشافًا، بل ضرورة حياه لا تحتاج إلى الكشف. ولكنهم بين يوم وليلة «أنجزوها» فجأه دون أن تكون هناك ضرورة الحياة، بل ضرورات سياسية للزعماء. لذلك بدأ الصراع مبكرًا، دمويًا تمامًا، كالحرب الأهلية التى تمت تحت راية الماركسية.

هل تقدم التجربة فكرًا أو تيارًا فكريًا يمكن القول أنه يشكل بوصلةً لهداية العقل العربى فى مواجهته الراهنة للعـواصف العاتية ؟ أم أنها على العـكس، تقدم دلالة أخرى عـلى الازدواجية المرّة المهزومة ؟

وكما انتهت ليبرالية الوفد المصرى إلى التحالف مع الإسلام السياسى هادمًا بذلك

صرح الميراث الوفدى السابق، فإن الليبرالية الطائفية فى لبنان أفرزت الحرب الأهلية. وثبت أن التخلف تحت سطح القشرة الحضارية كان ضارياً وأن التخلف والطائفية يلعبان دوراً حاسماً فى فقدان الاستقلال والاستقرار والازدهار. أية تيارات فكرية ظهرت فى لبنان العظيم صاحب الأمجاد الفكرية والثقافية السامقة ؟ العروبة فى مقابل اللبنانية، أم الإسلام فى مقابل المسيحية أم أن الغرب فوق الجميع ؟ من أغلق أبواب هذا المنبر الحى المطل على العالم دون الإنسلاخ من الأرض ؟ وهو المنبر الذى لم يكن مطبعة العرب كما يشاع ، بل كان المنصة الحضارية للبنانيين أصحاب الإبداعات العليا وللعرب من كل جنس ودين. ولكنهم هدموا المنبر على رؤوس الجميع. وفى تلك اللحظة توقف الفكر عن أن يكون فكراً. هاجر إلى المنفى الداخلى أو المنفى الخارجى، فما أن تهرب الحرية من النافذه حتى يرمى الفكر بنفسه من فوق السطوح. كانت الازدواجية أيضاً بين الوجه والقناع هى الثغرة التى تسلل منها التخلف والطائفية لمحاصرة الليبرالية الذبيحة.

كلها هزائم للفكر والإنسان، ففى الوقت الذى كان يصل فيه الإنسان إلى القمر كان «الحزب الواحد» يهدم حصون التنمية والاستقلال. وفى الوقت الذى كانت فيه الدنيا تزف أنباء الثورة الديمقراطية الجديدة، كانت لافتات العروبة والدين تزف غزواً عربياً لبلد عربى آخر. ولم يكن الانقسام بين مؤيدين ومعارضين إلاّ انعكاساً للازدواجية العميقة بين الشعار والفعل وبين المبدأ والمصلحة تعبيراً عن غياب أية بوصلة فكرية.

هكذا وصلنا أخيراً إلى حالة الاسترخاء فى الفكر العربى الراهن، والعالم من حولنا يدهشنا بإبداع لا يتوقف. تحولنا إلى صفوف المتفرجين الذين يفكرون بالأمانى. وبدلا من رؤية الواقع يرجمون الغيب.

هل هى إحدى عاهات الحروب والهزائم المتلاحقة، أم أنها «عيب خِلْقى» فى عقولنا نحن العرب المعاصرين ؟

هذا هو السؤال الذى أصوغه فى عبارة «الخروج على النص»، أى محاولة التعرف على تحديات الثقافة والديمقراطية ضمن سياق المتغيرات العظمى التى تجتاح عصرنا، ولن يفلت منها أحد، بالسلب أو الإيجاب. ولن يكون السلب سوى الحذف من صفحة التاريخ الجديد. أما الإيجاب فهو الإضافة الحيّة الخلاقة التى تمنحنا بطاقة الانتساب إلى المستقبل. ولا أحد يستطيع الحصول على هذه البطاقة قبل الوفاء بشروط الحاضر القادر على الاتجاه نحو المستقبل.

الفصل الأول

الخروج على النّص

تمهـــــيد

"الخروج على النّص" تعبير شائع فى الحياة المسرحية المصرية، فالمقصود أصلاً به خروج أحد الممثلين (الكوميديين أساسًا) على النّص المكتوب بسبب اندماجه فى المشهد واندماج الجمهور معه، بحيث لا يجد الممثل حرجًا فى «تأليف» بعض الألفاظ أو الحركات.

ولم يقتصر الأمر على الممثلين، بل تجاوزهم أحيانا إلى المخرجين الذين أباحوا لأنفسهم حرية الحذف والإضافة والتعديل في النّص المكتوب لدرجة التفرقة الواضحة بينه وبين « النص المعروض» أو ما يسميه أهل الاختصاص بالعرض المسرحى. ومن ثم فقد أصبح هناك عمليًا «مؤلف العرض» وهو المخرج. وبالتالى ثارت المشكلات أحيانًا كثيرة بين المؤلف الأصلى والمخرج بحجة «الخروج على النصّ»..

لقد حوكم الممثل سعيد صالح بسبب «خروجه على النص»، وانحاز جمهور عريض للفنان الكوميدى ضد حكم القضاء. وانتصفت الأغلبية دائمًا إلى جانب «المؤلف» ضد المخرج الذى حاول أن يحرر النص من الأدب لمصلحة العرض المسرحى. ولكن أحدًا من الفريقين لم يقل لنا أبدا ما هو النصّ ؟ وذلك قبل أن نشارك أيهما الرأى فى ما إذا كان هناك خروج على النصّ أم لا.

وأغلب الظن أن النصّ المسرحى أكثر تعقيدًا من أن يختزل فى النصّ الذى كتبه المؤلف، إن جملة استجابات المخرج والجمهور والممثلين هى التى تستكمل النص الذى بدأه الكاتب. بدأه فقط. والنصّ الجديد بهذا الاسم لا يتكامل أو ينتهى أبدًا. إنه « قيد الإبداع» دائمًا. ومن ثم فما ندعوه خروجًا على النص، هو فى الحقيقة استكمال له على نحو من الأنحاء، حتى ولو خالف فى ذلك النصوص البيروقراطية الجاهزة والثابتة أو التى يتصورها بعضنا كذلك.

لست أدافع بذلك عن أحد الممثلين أو أحد المخرجين أو أحد النصوص. وإنما أدافع عن حقنا فى معرفة النصّ المختلف عليه أو حوله. إنه فى الأصل الأصيل نصّ اجتماعى. أى أنه مهما تفتق ذهن الكاتب عن صياغات جمالية، ومهما انجلت قريحته عن موضوعات ، ومهما تفننت مخيلته فى تصوير ذلك كله وتجسيمه، فإن الموهبة الفردية تتكامل فى حقيقة الأمر مع الإبداع الجماعى للأمة والطبقة والفئة والمرحلة التاريخية[1]. بهذا المعنى، فإن النص – أى نصّ / هو نص اجتماعى أولا من حيث الينبوع، وهو نصّ اجتماعى أخيرًا من حيث المصب، فجمهور المشاهدين أو المستمعين أو القراء هم الطرف الآخر فى دورة الإرسال والاستقبال. إنهم المنتج الأول والمستهلك الأخير. وطبعًا هناك الكاتب نفسه أو الفنان، وكذلك الأثر الفكرى أو الفنى ، ووسائط التوصيل من نشر وتوزيع وطباعة وبيع فى حالة الكتاب، أو المعارض والمسارح وقاعات السينما وصناعتها وغير ذلك فى بقية الفنون.[2]

وفى العلوم الإنسانية لا يختلف الأمر، سواء على صعيد مناهجها أو أدواتها أو رؤاها أو التيارات الفكرية – الاجتماعية السياسية، التى تحاول ترسيخها وتكريسها وكسب المؤيدين لأهدافها وصولاً إلى السلطة من جانب «المجموعات» التى تقدم نفسها على أساس أنها الأكثر تعبيرًا وكفاءة لخدمة هذه الأهداف بواسطة «الدولة». هنا ننتقل بقضية «الخروج على النصّ» من مجالات علم الاجتماع الثقافى إلى ميادين علم الاجتماع السياسى : المؤسسات والأفكار. وبهذا الانتقال نواجه مباشرة إشكالية السلطة: سلطة الدولة – سلطة الحزب – سلطة الرأى العام – سلطةالتراث – سلطة الجغرافيا السياسية... إلخ.[3]

هنا يصبح السؤال: ما هو النصّ ؟، أكثر وضوحًا وأكثر تعقيدًا فى الوقت نفسه..

ونعود قليلا إلى مثال النصّ المسرحى. إن القاضى يستطيع إدانة الممثل الذى خرج على «نصّ» ،لا على النصّ. المرجع لدى القاضى هو نصّ الرقابة ونصّ القانون. إن النصّ الذى وافقت عليه الرقابة أصبح «معيارًا» لدى القاضى، فهو «النص القانونى». وقد يكون النصّ المراقب هو نفسه النصّ المؤلّف ولا يعنى ذلك مطلقًا أن الرقابة طيبة أو شرسة. وإنما يعنى أن المؤلف اشتغل رقيبًا فوفّر على الرقيب الوقت والجهد. وقد يختلف النص المراقب عن النص المؤلف. ولكن «تنازلات» المؤلف أو المخرج أو المنتج تعنى فى خاتمة المطاف المشاركة

(1) Goldmann, Lucien "Marxisme et sciences humaines" -Paris 1970 (P.54-93).
(2) ESCARPIT" Robert " le Litteraire et le Social" - Paris 1970 (p.9 - 41).
(3) Cotet Mounier, Jean - pierre" pour un Sociologie politique" Paris 1974 (p.124-138).

الضمنية فى تأليف «النصّ المراقب» وهو النّص الذى سيراه الجمهور أو يشاهده أو يسمعه. وكافة التفاعلات الناجمة عن عملية العرض أو النشر ستكون بين الجمهور وهذا النصّ المراقب. والقاضى يتدخل إذا ما وقع تدخل من جانب الممثل أو المخرج أثناء عرض النصّ المراقب الذى تحول كما قلت إلى نص قانونى، وبعبارة أخرى أصبح هو القانون. لم يعد «نصاً» وإنما هو «النّص».

لا علاقة للقاضى بالنصّ الاجتماعى الأصلى، ولا بالنصّ الذى وصلنا عبر الموهبة الفردية من الإبداع الجماعى. وخاصة إذا اتصل هذا النصّ بقضية السلطة، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة الرأى العام. هنا قد يصبح القاضى هو رئيس الجمهورية أو زعيم الحزب أو الإمام الأكبر أو الصحافة أو غير ذلك من رموز السلطة الرسمية والشعبية. ويصبح «النص المراقَب» الذى يحتكم إليه القاضى هو ما نسميه بالعقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم، وبعبارة أخرى هو الدستور والقانون. وهما ليسا أكثر من «نصّ»، فاز بما ندعوه «الشرعية» – أى السيادة المعترف بها من الجميع – دون أن ينفى ذلك أن هناك «نصوصاً أخرى» لم تفز فى حلبة السباق إلى سلطة الدولة. إنه نصّ، وليس النص الاجتماعى الشامل. ولكن القاضى لا يَعُدُّه نصاً ولو رئيسياً، وإنما يراه النّص الرسمى أو الشرعى أو غير ذلك من تسميات تُحرِّم غيره من النصوص وتجعل من الاختلاف حوله «خروجاً على النصّ».

وكما أن القاضى الذى حكم على سعيد صالح لم ير فى «الحكم بالحبس» سوى استرداد حقوق القانون وحقوق النّص المراقب، النص «الصحيح» الذى يتفق مع العرف. والقاضى الذى يرى نفسه ويراه الناس محايداً حياداً إيجابياً بين التناقضات الاجتماعية ينتهى به الحياد إلى القمع الإيجابى(٤).

فى ظروف مغايرة لدى أوطان «التقدم» – كما يدعوها التصنيف التنموى – يعترف النص الشرعى بأنه النص الرئيسى والملزم ولكنه ليس النص «الوحيد»، ويترك هامشاً من حرية الحركة لبقية النصوص التى لم تدخل فى سباق السلطة حتى لا يقع الصدام المرفوض، بل وحتى يزداد النص الرئيسى شرعية. ولا يحتاج هذا النظام إلى حيادية القاضى التى تؤدى إلى القمع المباشر، مكتفياً بالقمع الحتمى فى صميم سيادة النصّ الشرعى ولكنه قمع مستتر، غير مباشر(٥).

(4) POLNTZAS, Nicos " pouvoir politique et Classes Sociales" Paris1972 (Vol 1 p. 154).

(5) GURVITCH, Georges " Les Coclres sociaux de La connaissance paris 1966 (p.167) .

فى أوضاع العالم المتخلف، بل العوالم المتخلفة، تزداد الحاجة إلى أدوات علم اجتماع المعرفة، لأن «الخروج على النصّ»، أو ما يمكن تسميته فى السياق الاجتماعى بصراع النُّصوص، يصبح ظاهرة لها ثقلها النوعى فى مدارالتطور. الدولة فى العالم المتخلف إما غائبة كليًا ومازال المجتمع فى الطور القبلى، وإما حاضرة بشكل متضخم ومازال المجتمع فى طور اندماج السلطات : الماورائية والزمنية، فضلاً عن التشريعية والتنفيذية والقضائية. كذلك العقد الاجتماعى أو الدستور لا يخرج عن ثلاث «حالات» : إما أنه غائب أصلاً والسلطة قائمة على «الحق الإلهى»، أو أنه وليد ظرف تاريخى تجاوزته المتغيرات ومع ذلك لم يلحق به التغير. أو العكس تمامًا ، أى أنه يتغير تغيرات سريعة متلاحقة ليست انعكاسًا لمتغيرات تحتل المساحة الزمنية ذاتها، وانما لتحويل النص الدستورى إلى أداة مساعدة فى تغيير النص الاجتماعى.

مصر، ليست مجرد إحدى دول العالم المتخلف، على صعيد التنمية. ولا هى مجرد دولة عربية أفريقية متوسطية، على صعيد الجغرافيا

إنها أولاً دولة.

وهى، ثانيًا، دولة قديمة أثقل التاريخ كاهلها.

وهى، ثالثًا، وإلى وقت قريب (١٩٥٢) دولة مسلوبة السلطة الوطنية لمئات السنين من الاحتلال الأجنبى.

وهى ، رابعًا ، ومنذ الاستقلال (الثورة الناصرية) دخلت فى طور اندماج السلطات بقيادة المؤسسة العسكرية، ثم حاولت فى وقت متأخر الفصل بين السلطات بقيادة المؤسسة ذاتها .

وهى، خامسًا، فى ظل العهود الاستعمارية أو فى ظل الاستقلال دولة العقد الاجتماعى (الدستور) والقانون الوضعى وليس «الحق الإلهى».

وهى، سادسًا، دولة الموقع الإستراتيجى الفريد فى الجغرافيا السياسية. وهو الموقع – الدور، وليس الموقع التزيينى أو الاستثمارى.

وهى، سابعًا، الدولة العربية الأكبر من حيث عدد السكان. ولكنها دولة الأرض والمصنع أكثر منها دولة السوق أو الدولة – البئر(٦) .

***

(٦) غالى شكرى – «النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث» – (ص٢٦١ – ٣٢٥) .

وقد أنجزت الناصرية فى زمن قياسى استرداد السلطة الوطنية المصرية المنهوبة منذ سـقوط الإمبراطورية المصرية القديمة. ولأنها ثورة فقد غـيرت العـقد الاجتماعـى القـديم (دستور١٩٢٣) ، ولأنها تطورت إلى ثورة اجتماعية فقد غيرت العقد الاجتماعى الوطنى (دستور١٩٥٦) إلى عقد اجتماعى جديد يصوغ التحولات والإجراءات الاقتصادية - الاجتماعية الواسعة منذ بداية الستينيات. من تأميم قناة السويس وتمصير البنوك والشركات الأجنبية إلى تأميم البنوك والشركات المصرية الكبرى جنبًا إلى جنب مع الإصلاح الزراعى المخفف (١٩٥٢) إلى الأكثر جذرية (١٩٦٩) كان تغيير العقد الاجتماعى (أى النصّ الدستورى) موازيًا لمتغيرات المشهد الاجتماعى (أو النصّ الاجتماعى). وكلاهما - إلى جانب الاسترداد الناصرى التاريخى للسلطة الوطنية - كان تعزيزًا وتطويرًا لدولة «الأرض والمصنع» : من التخطيط المركزى التعاونى والتصنيع المتوسط فالثقيل، إلى السد العالى. وكان ترسيخًا وتكريسًا لدولة «الموقع - الدور» العربى من الجزائر إلى اليمن، والأفريقى حتى الكونغو، والدولى من باندونج إلى أميركا اللاتينية.

لذلك كانت الضربة الوقائية الأولى لهذا « الموقع - الدور» فى انفصال دولة الوحدة القومية (١٩٦١). وجاءت الضربة القاضية لدولة «الأرض والمصنع» فى حرب ١٩٦٧. ولم تستطع « عسكرة المجتمع» - أو ما أسميه بدمج السلطات تحت قيادة الجيش - حماية البناء الوطنى قبل الهزيمة. كما لم يستطع تعديل العقد الاجتماعى من الميثاق (١٩٦٢) إلى بيان ٣٠مارس (١٩٦٨) أن يفصل بين السلطات. ومن هنا كانت الدولة الناصرية مهيأة للرحيل بعد ثلاث سنوات فقط من هزيمتها، رحيلاً سلميًا إلى أقصى مدى، وانتقال مصر إلى سلطة أخرى(٧) .

كانت «السلطة الأخرى» أكثر انسجامًا مع المتغيرات التى وقعت قبل الهزيمة وبعدها، وكان الزمن هو زمن البترو- دولار. وكان المطلوب من رأس المال العالمى وجهازه الصهيونى فى «الشرق الأوسط» بضربة ١٩٦١وضربة ١٩٦٧ انتزاع « الدور » من الموقع، وليس تغيير وظيفة الدور كما يرى البعض(٨). ذلك أن الدور فى «الموقع المصرى» بقاءه كان مرهونًا بوظيفة محددة : هى وظيفة العضو فى الجسم، العضو العربى فى الجسم العربى. لذلك ليس صحيحًا

---

(٧) غالى شكرى : «الثوره المضادة فى مصر» - (ص٤٥٧-٤٨٢).

(٨) فى غمرة «الحماس» الأصيل أو المزيف كان هذا رأى الكثيرين من كبار المسئولين العرب بين عامى ١٩٧٧و ١٩٨١ وقد استمر بعضهم على هذا الرأى.

أنه يمكن توظيف الموقع ذاته فى دور مضاد لطبيعته، أى أنه ليس صحيحًا أن يصبح دور مصر مضادًا لأمتها العربية. يمكن أن تكون هناك خصومات وتناقضات، أما الدور فلا سبيل إلى توظيفه فى عكس ما خلق من أجله. يمكن تعطيله وشلّه وتعجيزه وربما إلغاؤه لفترة. ولكن من المستحيل استخدامه كالبندقية فى الضرب شرقًا أو غربًا حسب إرادة حاملها. إرادة الموقع – الدور، هنا ليست إرادة فرد أو نظام أو حكومة. لذلك كان المطلب الرئيسى للعدو الأجنبى على مر التاريخ هو انتزاع هذا الدور من هذا الموقع، وتغيير دولة الأرض والمصنع إلى دولة سوق، ولو بالمعنى السلبى، ودولة – بئر، وقطعًا بالمعنى السلبى... فمصر كأية دولة غير بترولية لاتستطيع الانسلاخ عن عالم النفط، خاصة وأنها دولة عربية إسلامية. ليست مصر دولة نفطية ولكنها تصدِّر ثلاثة ملايين مواطن للعمل فى قلاع النفط، تبلغ عائداتهم حوالى مليارين من الدولارات(٩). وبعد أن كان القطن زمنًا هو الثروة القومية، وبعد أن كان الألف مصنع والسد العالى ومجمع الحديد والصلب فى حلوان ومجمع البتروكيماويات فى أسوان من أساسيات الثروة القومية، فقد أصبح المطلوب أن تتحول «القوى المصرية العاملة» خارج مصر وإيرادات قناة السويس لأن تكون هى الثروة القومية. ومعنى ذلك ببساطة أن تتغيير الهوية الاقتصادية لمصر من دولة منتجة للثروة القومية إلى دولة يرتبط دخلها القومى بمتغيرات خارج الحدود: الأوضاع النفطية العالمية، أوضاع الأقطار النفطية الداخلية، أوضاع الملاحة الدولية... إلخ. هكذا تتحول دولة الإنتاج إلى دولة السوق، الدولة / البئر. وهى أيضًا دولة الاستهلاك، والدولة / الوساطة.

وقد احتاج الأمر إلى عشر سنوات (١٩٧١–١٩٨١) لإجراء التعديلات الضرورية على السلطة والمجتمع حتى يستجيب العقد الاجتماعى والمشهد الاجتماعى معا (أى الدستور والقانون والتركيب الطبقى) لمتطلبات انتزاع الدور من الموقع وتحويل دولة الأرض والمصنع إلى دولة السوق والبئر بالمعنى السلبى، فلأن مصر ليست الدولة / البئر أصلاً، فإنها خاضعة لآليات السوق النفطية أو البترودولار عبر قواها البشرية فى الخارج(١٠).

هنا كان التغيير الدستورى والاجتماعى يتلاحق بسرعة قياسية، حتى أن قانونًا كل عدة أشهر كان يصدر ليلغى عمليًا إحدى مواد الدستور. وفى الوقت نفسه كان المشهد الاجتماعى

---

(٩) محمود عبد الفضيل – النفط والوحدة العربية – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ٧٩ (ص ٥١).

(١٠) سعد الدين إبراهيم – «النظام الاجتماعى العربى الجديد» – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت٨٢ (ص ١٠٥ – ١٤٨).

المصرى يضيف كل عدة أشهر أو يحذف أو يعدل فى مكوناته الطبقية وأوضاع الطبقات المختلفة بما يلغى عملياً الخريطة الاجتماعية المستقرة من قبل على نحو من الأنحاء. كانت القوانين تصدر بين يوم وليلة لتبرر وضعاً طارئاً يتخذ فيمابعد قوة الديمومة وفاعلية الاستمرار «الشرعى» و « القانونى» . وكان التشريع بدوره يصفى قوى إنتاجية وعلاقات اجتماعية وحتى وسائل إنتاج، تحتل مكانها قوى وعلاقات ووسائل إنتاج جديدة تتمتع بحماية القانون والقدرة الموضوعية على إعادة تشكيل الطبقات والمقومات والمكونات الاجتماعية، وإعادة صياغة القانون والدستور كلما تطلبت المتغيرات ذلك... ولو كان من ضمن هذه المتطلبات أو تلك المتغيرات حروب ممكنة (أكتوبر ١٩٧٣) أو السلام المستحيل (زيارة القدس١٩٧٧، واتفاقيات كامب ديفيد ١٩٧٨ ومعاهدة واشنطن ١٩٧٩) (١١) .

كانت السلطة الجديدة الوارثة دون منافس «لامتيازات» الهزيمة (كالانتقال «الدستورى» للسلطة «الشرعية» سلمياً، وكذلك سهولة التخلص من بقايا الرمز الناصرى...إلخ) قد ورثت عدة نصوص، بعضها عقود اجتماعية وبعضها الآخر حقوق إلهية، بعضها مقترحات وبدائل وبعضها الآخر كيانات اقتصادية وتكوينات اجتماعية.

كان النصّ الناصرى، مثلاً، ما يزال - قائماً فى العديد من الهياكل الاقتصادية (القطاع العام والإصلاح الزراعى) والتشريعات السياسية (الاتحاد الاشتراكى ونسبة تمثيل العمال والفلاحين) والصياغات الفكرية والتربوية والإعلامية (مجانية التعليم والملكية العامة للصحافة وتشغيل الخريجين فى نظام القوى العاملة).

وكان التيار الدينى - وما يزال - بتفريعاته المختلفة من ألمع النصوص الموروثة بامتياز عن مناخ الهزيمة، وكذلك التيار الليبرالى فى تنويعاته المتباينة. وبينما وقع النصّ الناصرى فى مأزق سلبيات التجربة وخُصومها الجاهزين ومأزق الحصار الإعلامى الشديد الوطأة، ثم التصفية التدريجية للقوانين والإجراءات والوقائع « الناصرية» إن جاز التعبير، كانت التيارات الدينية والليبرالية فى موقف معاكس أبعد مايكون عن المأزق. وقد كانت السلطة الجديدة بحاجة لمن يقدم نفسه بديلاً للفكر القومى (كالأممية الدينية لدى الإخوان المسلمين والجماعات

---

(١١) ميشيل كامل، جمال الشرقاوى، عبد الله محمود فى «مصرمن الثورة إلى الردة» - دار الطليعة - بيروت ٨١ (ص ١٥٩- ٢٠٢ و ٢٣١ -٢٤٤) وكذلك جوده عبد الخالق فى «مصر فى ربع قرن» - معهد الإنماء العربى بيروت ٨١ (ص٣٨٣ - ٤١٥) وعصمت سيف الدولة فى «الاستبداد الديمقراطى» - بيروت .

الإسلامية) ولمن يقدم نفسه بديلاً للفكر الاشتراكى باسم الديمقراطية (وقد رأى البعض فى الليبرالية صورتها الوحيدة)(١٢).

وفى السنوات الثلاث الأولى من حكم السلطة الجديدة، تلفّعتْ برداء" العلم والإيمان" وهذا شعارها الأول ، ثم " سيادة القانون" وهذا شعارها الثانى، وتبدّت كما لو أنها النصّ الشامل لكل النصوص، فقامت بالإفراج عن الإخوان المسلمين وبتوزير بعض الماركسيين، وتشجيع الذين يسمون أنفسهم بالليبراليين. ولأنه ليس هناك "نصّ شامل" أو ما يمكن التعبير عنه بنصّ النُّصوص، فقد اصطدمت طيلة السنوات العشر مختلف النصوص المقترحة والقائمة إصطداماً حاداً أدى إلى واقعتين إستثنائيتين فى شهر واحد، هما : اعتقال رموز مختلف النصوص المعـارضة والمتعـارضة مع بعضها بعضاً، واغتيال الرمز السياسى الأول للنصّ السائد على قمة السلطة.

كانت محاولة تصفية دولة" الأرض والمصنع" قد مزّقت الأواصر تدريجيًا بين النصوص الاشتراكية المتعددة من جهة، والنص الاقتصادى / الاجتماعى للسلطة الجديدة من جهة أخرى. وكان إنتزاع"الموقع / الدور " لمصلحة الأعداء التاريخيين لمصر والأمة العربية قد مزّق الأواصر تدريجيًا بين النصوص الدينية والليبرالية من ناحية، والنصّ الفكرى / السياسى للسلطة الجديدة من ناحية أخرى.

وهو النصّ الذى أصبح فى سبتمبر ١٩٨١ وحيداً فى العراء المطلق.

***

وقد كان من الممكن أن يكون عنوان هذا الفصل "صراع النُّصوص" لولا أن هذا الصراع، فى المستوى السوسيولوجى، لا يميز مصر وحدها. إن صراع المتناقضات – وهو التعبير الأدق – من الصفات الكامنة والظاهرة فى كل مجتمع. ولكن الظاهرة المصرية تتسم ببعض الإشكاليات المعرفية الخاصة، لأن ما جرى خلال عشر سنوات فقط يكاد يوازى فى الحجم ما كان يحدث خلال عشرات السنين . بل إن هناك عديداً من الظواهر التى تحدث للمرة الأولى، حتى أنها لا تجد شاهداً من التاريخ فضلاً عن القانون العلمى لأية حركة تاريخية. لذلك كان من الممكن أن يكون العنوان .

« صراع النصوص فى مصر» لولا أن هذا الصراع فى إطار خصوصية ما جرى خلال السنوات العشر قد أثمر " حالة مصرية" يمكن أن ندعوها **بالخروج على النّص** .

---

(١٢) غالى شكرى : مقال «المعارضة الليبرالية فى مصر » – مجلة « دراسات عربية » – بيروت – العدد ٥ السنة ١٨ مارس (آذار) ١٩٨٢ (ص١٥ – ٣٧) .

هل هناك " شكل معرفى "بالمعنى الذى قصده جورفيتش، ينفصل عن الإطار الاجتماعى للمعرفة ؟ أو هل هناك «نصّ» خارج النصوص المتصارعة هو " المرجع ": بالنسبة إليه نرى هذا النص خارجًا أو داخلاً فى المنظومة الاجتماعية للمعرفة ؟

إننى أرى خلف اللافتات اللامعة بهذه التسمية أو تلك عدة محاور يدور من حولها الصراع : أولها الهوية. وبالرغم من أن الدستور والتصريحات الإعلامية للسلطة الجديدة ظلت تؤكد على انتماء مصر العربى، إلا أن محاولة انتزاع الموقع- الدور لمصلحة العدو التاريخى ألقى ظلالا من الشك، لا على هوية مصر والمصريين، ولكن على" الشكل المعرفى للهوية" لدى الجماعات الاقتصادية الاجتماعية السياسية فى "سلطة" الدولة الجديدة، سلطتها الثقافية على وجه أدق .

تعتمد المقاربة السوسيولوجية هنا على ما أسميه بالمساءلة. فالفكر الاجتماعى ليس مجرد مختبر لتحليل العينات فى حياد مطلق، كما أنه ليس فكرًا أيديدلوجيًا محضًا ومنحازًا سلفًا قبل الحصول على النتائج. وإنماهو فكر ذو أطروحة منهجية تتخذ من " المساءلة" أداة رئيسية فى البحث تنطوى على الشك فى "نتائج سابقة" أو فى " مقدمات غامضة". وهى أداة ناقصة ما لم يتم استكمالها بـ" المفارقة " التى يمكن صياغتها كأداة معرفية فى السرد المعلوماتى وتحديد المسار بين الشكل المعرفى والإطار المرجعى.

لذلك يتمتع الباحث فى سوسيولوجيا المعرفة بما لم يكن قد حصل عليه تمامًا فى سوسيولوجيا الثقافة أو السوسيولوجيا السياسية من أدوات تأصيل حقلية ، اختبارية منهجية.

ومن هنا قد يصبح النقد السوسيولوجى المقارن من الأدوات المهمة فى علم اجتماع المعرفة. والإشكالية هنا مركّبة، حيث أن الدولة «الحيادية».. صاحبة «النص الجامع المانع»[١٣] يصل بها الأمر فى الذكرى العاشرة من عمر السلطة الجديدة إلى أقصى درجات القمع[١٤]. وذلك حين تكتشف النصوص الأخرى أنها ليست أبدًا النص الشامل لكل النصوص، وأنها بالعكس، قد خرجت نهائيًا على النصّ.

أى نصّ ؟

النص الذى يتكون من"الهويّة" القومية حقًا، ولكنها الهوية ذات العقل الجمعى أو الأيديولوجية الشعبية أو التراث الجماعى. وهو التراث الذى يدعم الهوية فى مساءلة الموقع / الدور. وهى المساءلة التى تستكملها "المفارقة" فى المحورين التاليين: النص الاجتماعى والناصرية، ثم النص الثقافى والديمقراطية.

(١٣) المقصود هو نموذج الدولة الساداتية.

(١٤) سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ حين اعتقل السادات ١٥٣٠ معارضًا من مختلف الاتجاهات والفئات والطوائف.

إن أقصى درجات القمع من جانب «دولة العلم والإيمان»، «دولة سيادة القانون» – انظر مفارقة التناقض الكامن بين ميكيافيلليّة الاحتواء من أعلى والتزامات المواجهة من أسفل – تهدد المجتمع ككل بتحويل النص الدينى إلى نص طائفى، ضد العَلْمَنَةْ والديمقراطية والأقليات. هنا، للمرة الأولى، عنصر دخيل لا داخلى، عنصر طارئ خارجى، يسبغ على الدين (المؤسسة الرسمية) الاستسلام (بالموافقة على انتزاع الدور من الموقع أو ما يسمى بكامب ديفيد) ويفرض على النص الدينى (الجماعات – التنظيمات – المجموعات) مقولة الإرهاب.

حينئذ نواجه على الفور قضية الديمقراطية: الغائبة على نحو ما وليس بشكل مطلق عن النص الناصرى، والغائمة على نحو ما وليس بشكل مطلق فى النص الليبرالى. نواجه الأوتوقراطية والثيوقراطية، لا من منظور التخلف التنموى الثقيل الوطأة، ولكن من منظور التخلف الإستراتيجى الذى يهدد الأمم بالانقراض.

ونحن هنا لا نبحث عن النص البديل ولا نعالج صراع النصوص، وإنما نستكشف أو نقارب « حالة مصرية» دعاها العقل الجمعى فى مصر – وليس القاضى وحده – بالخروج على النص.

إن هناك نصوصًا يجب الخروج عليها، وهناك نصوص يؤدى الخروج عليها إلى الدمار إن حذف النص الناصرى من مسيرة التاريخ المصرى – والعربى – الحديث، هو خروج لا على الناصرية، وإنما على التاريخ، أو هو خروج من التاريخ.

والنص الليبرالى الذى فقد ركائزه الاقتصادية والاجتماعية منذ من بعيد يمرض بجنون العظمة إذا توهم أنه النص الديمقراطى الوحيد أو الممكن، ويمرض بما هو أبشع إذا توهم أن المصنع الرأسمالى كمكتب الاستيراد والتصدير. إنه ينسحق تحت أقدام «المفارقة» التى تقوده من تأييد دولة السوق والبئر إلى تأييد انتزاع الدور والموقع إلى ماوراء الأسوار العالية.

والنص السلفى القديم والجديد الذى يهاجم التغريب وفى الوقت نفسه يرفض التاريخ، يتجاوز التراث الملموس (الأمة – الدولة القومية) إلى أممية قادرة فى الوقت المناسب على التحول إلى "عِرْق" ينفى الدِّين فى النص الطائفى ويستجيب للقمع بالإرهاب.

مسألة رئيسية تنتهى بالمفارقة إلى «حالة» الخروج على النص، وهى حالة مصرية لها عدة تجليات..

وبالرغم من أن تعبير «الخروج على النَّص» قد شاع فى مصر انطلاقًا من حادث فنى، فإننى أرى فى الخروج على النص من زاوية أخرى «حالة سوسيولوجية» عامة تخص المجتمع

المصرى منذ بداية السبعينيات... فالنص هنا ليس هو القانون ولا هو الدور المسرحى، وإنما هو أحد أشكال المعرفة فى تناظرها كبنى ذهنية للأطر الاجتماعية التى تشكلت داخل مصر برفقة «السلطة الجديدة» الطارئة بعد الهزيمة والغياب الناصرى.

إننى أضع خطًا فاصلاً بين التكوين الاقتصادى - الاجتماعى السابق (دولة الأرض والمصنع - دولة الموقع/ الدور- عسكرة المجتمع) والتكوين الطارئ (الدولة، السوق - الدولة / البئر السلبى) .. ومن ثم كان لابد لى من معالجة الأشكال المعرفية الناجمة عن التغيير فى «السلطة والمجتمع» ، كقضية الهوية الوطنية القومية، وقضية الديمقراطية، وقضية الانقسام الثقافى .

ولست أتناول هذه الأشكال - النصوص، فى حركة صراعها، ولست أقدم نصًا بديلاً، وإنما أتناول فقط إشكالية «الخروج على النصّ » كنموذج من شأنه إحلال الوعى الزائف مكان النصّ الخارج على كل النصوص، وليس النصّ الشامل لكل النصوص .

١- أيديولوجية التجزئة والانقسام الثقافى

إذا نحن اعتبرنا بداية الخمسينيات مع الناصرية هى أيضًا بداية الانقسام الكبيرالأول فى تاريخ جيلنا، فإنه يجوز اعتبار «الهزيمة» بعد منتصف الستينيات بعامين علامة الانقسام الكبير الثانى، ومن ثم يصبح من الطبيعى اعتبار ما جرى فى بيروت عام ١٩٨٢ هو خاتمة وافتتاحية للانقسام الكبير الثالث فى حياة الفكر العربى المعاصر، وهى الخاتمة / الافتتاحية، التى اتخذت لها من العناوين السياسية الثابتة قرارات قمة فاس العربية التالية لرحلة «الخروج» من بيروت، ثم قرارات قمة الدار البيضاء الإسلامية التالية لمرحلة «الرحيل» من طرابلس.

وفى الحالين كانت القرارات - وما تزال - بمثابة « رد الاعتبار» النظرى والعملى للسادات، باعتباره الرائد «العربى- المسلم» لـ «كامب دايفيد» ، وما تلاه من متابعات ومضاعفات وتطبيقات للمكتوب وغير المكتوب فى السر والعلن.

* * *

وقبل الوصول إلى مرحلة اعتبار السادات «شهيدًا» من جانب القمتين العربية والإسلامية، من الأفضل أن نشير إلى الانقسامين الكبيرين فى تاريخ الجيل الثقافى، فلربما

نحصل على مزيد من التاكيد بأن ما قام به السادات لم يكن حدثًا سياسيًا فقط، وإنما هو حدث فكرى أيضًا، وأن ما يدور الآن فى الكواليس أو فوق خشبة المسرح السياسى / الثقافى، هو الآخر من الأحداث الفكرية.

وقع الانقسام الكبير الأول خلال عقد من الزمن بين منتصف الأربعينيات ومنتصف الخمسينيات. ولم تكن الناصرية وثورة الجزائر وانتفاضة العراق فالوحدة بين مصر وسورية إلا التجليات السياسية البارزة لهذا « التحول» الراديكالى فى البناء العربى الحديث ، وهو التحول الذى حدد الخط الفاصل بين جيلين وتيارين وفكرين : بين الملكية والجمهورية مثلاً، وبين الإقطاع والإصلاح الزراعى مثلاً، وبين الاستعمار القديم وتأميم الثورة الوطنية مثلاً، وبين الفئات العليا من الرأسمالية وتأميم كبرى المصالح البرجوازية مثلاً، وبين احتكار التعليم والثقافة والتذوق الرفيع ومجانية التعليم والثقافة الجماهيرية وشعبية الإنتاج والاستهلاك فى النشر والمسرح والسينما والموسيقى والرقص مثلاً، ولولا أن طليعة التغيير جاءتنا من المؤسسة العسكرية، لكان الانقسام الباكر بين القديم والجديد أكثر وضوحًا وبلورةً وحسمًا وجدوى. على أية حال، فإن الطلائع العسكرية فى مصر والجزائر والعراق حينذاك لم تبتكر شيئًا كان خافيًا عن حركة الشارع العربى، بل لقد نجحت فى الاستيلاء على السلطة السياسية لاستجابتها لذلك الذى كانت تمور به أرض الأربعينيات ولم يستطع «المدنيون» الاستحواذ على الوسائل التى تحقق الغايات.

ولكن الأمور فى الثقافة كانت أيسر منالاً. كان الشعر الجديد والقصة الجديدة والنقد الجديد يشعل الحرائق فى أبنية الأذواق القديمة، وكلما استطاع الجديد أن يحصل على قطعة أرض ليبنى فوقها كوخًا أو بيتًا أو قصرًا، تزعزعت جبهة القديم وتخلخت أعمدتها وصرخت تطلب النجدة من الدين والتراث والسلف الصالح، ولم تكن المشكلة كامنة فى حذف القوافى أو أحرف الروى ولا كانت فى استخدام العامية، وإنما كانت المشكلة وما تزال كامنة فى القيم الاجتماعية لا فى الأخلاق وفى العلاقات الإنتاجية لا فى موسيقى الشعر وفى توزيع الثروة ومعدلات الاستهلاك لا فى أدوات البلاغة والبيان. كان الانقسام فى الفكر قبل أن يحدث فى اللغة، وكان الانقسام فى الحياة قبل أن يقع فى الفكر.

وكان الانقسام على هذا النحو، ومنذ أكثر من ثلاثين عامًا، انقسامًا بسيطًا وحادًا وبالغ الوضوح، وكاد أن يكون صراعًا بين جيلين، لولا أن البزة العسكرية للضباط قد خلطت الأوراق أحيانا كثيرة، فأعطت الشيوخ حقوق الشباب ومنحت القديم ثيابًا جديدة، أخذت من «الكبار» توقيعهم، وتركت الفتيان يلهثون فى طلب الشرعية من «الآباء».

غير أن هذا كله لم يمنع قط ذلك الانقسام الكبير الأول بين جيل طه حسين وميخائيل نعيمة والعقاد، وأجيال «الشباب». انقسام فى مناهج الفكر والأفكار ذاتها، انقسام فى معنى الوطن والقومية والإنسانية قبل أن يكون انقساماً فى الخلق والتذوق.

كانت السنوات الخمس الواقعة بين عدوان السويس والانفصال هى سنوات المجد الضائع أو الحلم المفقود. كانت سنوات الانتصار السياسى الساحق على إمبراطوريات الاستعمار القديم، رغم أنف الهزيمة العسكرية. وكانت سنوات الوحدة القومية العارمة، رغم توفر مقومات الانفصال. ولأن كائنًا من كان لا يتجاوز حجمه الحقيقى، ولأن شيئًا من الأشياء لا يتجاوز مقتضيات التاريخ.. فقد وقع الانفصال الذى كان المقدمة الحتمية لهزيمة وقعت بعده بست سنوات. وكان من الطبيعى أن يقع الانقسام الكبير الثانى فى تاريخ المثقفين العرب سواء كانوا من الذين وقفوا إلى جانب «الجديد» من بدايته وبلا تحفظ، أو من الذين وقفوا ضده إلى نهاية الشوط. وسواء من الذين ساوموا البزة العسكرية على عنفوانها، أو الذين ساومتهم هذه البزة على شرعية تواقيعهم.

لقد وقع الانقسام الكبير الثانى فى مناخ الهزيمة التاريخية المشبع بالتناقضات والارتباكات والغموض. ولم يعد أحد إلى أطروحات ما قبل الناصرية أو الثورة الجزائرية أو الوحدة المصرية السورية. لم يعد أحد إلى السياق التاريخى، بل خرجت الغالبية من هذا السياق إلى المطلق وأساسًا المطلق الغيبى، والمطلق الليبرالى. تبدت الهزيمة لهؤلاء بوصفها «مطلقًا» هو التكنولوجيا حينًا، وهو الدين حينًا آخر، وهو الغرب حينًا ثالثًا. وكان الكيان الصهيونى «المنتصر» عنوانا نموذجيا لهذه المطلقات الثلاثة.. لقد انتصر لدى البعض بالتكنولوجيا ولدى البعض الآخر بالتوراة، ولدى البعض الثالث لأنه جزء لا ينفصل عن الغرب الديمقراطى أو «العالم الحر».

كان التفكير بالمطلق ولا يزال من « آفات» الثقافة العربية « الحديثة»، بالرغم من أن الحداثة تشترط التفكير بالنسبية لا بالمطلق. وكان الازدواج بين الوجه والقناع، بين الفكر والسلوك، بين الظاهر والباطن، من آفات المجتمع العربى «الحديث»، بالرغم من أن الحداثة تشترط التفكير الموضوعى والعقلانية التى لا تحتمل الفجوة أو الهوة أو الشرخ الشيزوفرينى فى الشخصية الإنسانية.

من هنا ظهرت الهزيمة على شاشة العقل العربى كيوم القيامة أو نهاية العالم. المعجزة – القدر– العقاب، وغيرها من مفردات المعجم الإطلاقى راحت تحفر الانقسام الكبير الثانى،

فقد «سقطت» القومية العربية بالانفصال المصرى السورى، كما «سقطت» الاشتراكية بسقوط التنمية الاقتصادية لرأسمالية الدولة الوطنية. لأن ما سقط كان من المطلقات، فإن البدائل لابد ان تكون من المطلقات. المطلق الدينى أو المطلق التكنولوجى أو المطلق الليبرالى... فالافتراض الميتافيزيقى هنا، هو أن الدين والحضارة والحرية قد غابت كلها عن مصر الناصرية. وقد تسبب هذا الغياب فى الهزيمة. وما من شك فى أن استحضار الغائب سوف يأتينا بالنصر.

وبالطبع، لم يكن هذا التصور صحيحًا على أى نحو من الأنحاء ولا بأى معنى من المعانى.. فقد كان الدين والتكنولوجيا والاشتراكية والقومية، كلها حاضرة وغائبة فى الوقت نفسه. ولكن الحضور والغياب كالهدم والبناء عملية اجتماعية / تاريخية. لا تتعلق بقمة السلطة وحدها، وإنما بالبناء الاجتماعى/ الثقافى بأكمله. كانت مصر الناصرية وسورية الوحدة والجزائر الثورة وبقية أقطار التغيير الوطنى قد حاصرت ما يسمى بـ «التطرف» الدينى، وأجهزت على ما سُمى بالليبرالية السياسية، وأخفقت فى كثير من التأميمات، ورسبت أحيانًا فى امتحان التكنولوجيا.... ولكنها لم تتخل قط عن النسيج الدينى للحياة والاستهلاك اليومى للتكنولوجيا وتنظيم الدولة للديمقراطية. كان الحوار بين النهضة والسقوط والصراع بين القديم والجديد فى الجوهر حوارًا اجتماعيًا وصراعًا طبقيًا سلميًا (وأحيانًا غير سلمى). ولم تكن الهزيمة قط بسبب الاشتراكية والقومية وغياب الدين، بل العكس لغياب المنهج الاشتراكى والفكر القومى عن البنية الاجتماعية القائمة.

ولكن ما حدث قد حدث. تمكن أصحاب الهزيمة الحقيقيون، أصحاب المصلحة فى وقوعها والذين قادوا العرب إليها وأسهموا فى بلورتها وصياغة فكرها ونتائجها، من صك الشعارات والمبادئ «الجديدة» الملائمة لمرحلة الهجوم المضاد. وكان اليسير توظيف مناخ الهزيمة والثغرات الموضوعية التى أدت إليها المفارقة من التاريخية التى دفعت الطلائع العسكرية إلى سد الفجوة بين سقوط النظام القديم وغيبة البديل. كان من اليسير أيضًا توظيف العقلية الإطلاقية، بالتأكيد على أنه طالما أن الاشتراكية والعروبة سقطتا، فلابد من العودة إلى الدين أو إلى الحرية أو إلى التكنولوجيا والغرب، فهذه هى مقومات الانتصار الصهيونى.

وقع الانقسام الكبير الثانى، بين الذين صمدوا على مقومات المجتمع القديم رغم هزيمته، والذين شقوا الطريق نحو البدائل الدينية والتكنولوجية والليبرالية.

أى أن الانقسام هنا اختلف أسلوبه عن الانقسام الأول حيث تبلور آنذاك بين قديم وجديد، أما الانقسام الوافد فقد كان من حيث الجوهر بين قديم وقديم. بين معان للاشتراكية

والقومية لم تعد هى المعانى الجديدة التى تكتسب خبرة التاريخ. ومعان للإسلام والديمقراطية والحضارة (بمعنى الغرب أو التكنولوجيا أو كليهما) لم تستدل على حاضرنا فضلا عن مستقبلنا بإضافات العصر وتجارب الحياة.

* * *

إذا كان جمال عبد الناصر هو العنوان الأدق لمرحلة الانقسام الكبير الأول لمصلحة القيم الجديدة، فقد كان أنور السادات هوالعنوان الأدق لمرحلة الانقسام الكبير الثانى لمصلحة الارتداد الشامل على القيم «الجديدة» التى أمست قديمة هى الأخرى. لقد بقيت الاشتراكية والقومية من الشعارات اللامعة لدى قلة من المثقفين، ولكنها لدى أقلية القلة خلت من المضمون الشوفينى، كان «الجديد» لدى هذه الأقلية القليلة هو مراجعة الفكر القومى الاشتراكى الذى ساد على السنوات الواقعة بين عدوان السويس والانفصال، مراجعة راديكالية من شأنها الملاءمة بين الهوية القومية والوحدة القومية وأصحاب المصلحة القومية فى التغيير من القوى الاجتماعية الصاعدة.

أما أنور السادات كحدث فكرى فى السياق التاريخى - الاجتماعى - لمصر والأمة العربية، فقد قلب معادلة السويس رأساً على عقب. قلب «الانتصار السياسى رغم الهزيمة العسكرية» ونهاية الاستعمار القديم إلى «الهزيمة السياسية رغم الانتصار العسكرى» وكان عليه فى هذا الصدد أن يصوغ هذه «المراجعة » لمستقبل مصر والأمة العربية صياغة فكرية لا تطلق عليها وصف القديم أو الجديد انطلاقًا دقيقًا ففيها من القديم الشئ الكبير بعد إخراجه من سياقه التاريخى، وفيها من مقومات «الجديد» الشئ الكثير بعد إدخاله فى سياقه التاريخى

إن الدعوات التاريخية، كالفرعونية والفينيقية أو المصرية والمارونية وما يشبهها، كانت فى زمن مضى دعوات لها ما يبررها مهما اختلفنا معها. أما محاولة بعثها وإحيائها من جديد فهى بمثابة إخراجها من أرضها الطبيعية وزراعتها فى أرض جديدة أو غرسها فى أحواض من زجاج. لقد مضت عشرات السنين على الدعوة المصرية التى استنجدت بالتاريخ الفرعونى فى مواجهة بريطانيا ومضت عشرات أخرى من السنين على المارونية اللائذة بالجبل خوفًا من الطغيان العثمانى وهى ليست سنوات مجردة، بل مليئة بالزمن الاجتماعى- التاريخى... فالطبقات التى رفعت رايات الفرعونية أو الفينيقية لم تعد قائمة. ولكن السادات - كأيديولوجية - بادر إلى إخراج المومياوات العقائدية من المقابر وطلاها بماكياجات العصر، تعبيراً عن احتياج إستراتيجى أجنبى إلى دويلات طائفية عرقية قبلية مجاورة تشكل حزامًا أمنيًا

«طبيعيًا» لإسرائيل. واحتياج آخر يبدد الحلم الوحدوى العربى فى بحر النفط الإقليمى ومواقع الأمن الدولى الإستراتيجية. وفى الحالين، فإن «ريادة مصر» لعصر الدويلات يحقق الهدف النقيض «لزيادة مصر» عصر الوحدة القومية يصبح ممكنًا «الصلح» مع إسرائيل فى «نظام الشرق الأوسط» المعادى أساسًا لهوية العرب القومية ولأية محاولة للتنمية المستقلة. وهو الصلح التاريخى مع مجيئ من القيم والمبادئ المرفوضة سابقًا، ولو كان الجسر إلى هذا الصلح مكونًا من العناصر الثلاثة : الدين والتكنولوجيا والليبرالية، وفى إطار التحالف الإستراتيجى مع الغرب.

وإذا تابعنا بدقة تفصيلية ما جرى فى مصر ولبنان وبدرجات أقل بقية أقطار الوطن العربى، سوف ندرك على الفور معالم الانقسام الكبير الثانى من بدايته فى عصر الهزيمة العسكرية الساحقة إلى نهايته فى عصر الهزيمة السياسية الشاملة.

ولابد من الاعتراف بأن السنوات الأربع الواقعة بين زيارة القدس المحتلة ومقتل السادات، كانت سنوات القلق الشعبى العارم. ولكنه القلق الذى يستظل من ناحية بخديعة الرفض العربى الرسمى كأنهما متطابقان، بينماالحقيقة لم يكن هناك أى تطابق. ومن ناحية أخرى يستظل القلق الشعبى بردود الفعل المطلقة على خيبة الأمل فى «النظام القومى» الاشتراكى السابق أو الساقط. يستظل بمطلقات غيبية وليبرالية تتصارع أحيانًا بموافقة الأنظمة ومباركتها وأحيانًا فى مواجهتها وبرغمها... حتى بدت المسافة من قمة فاس العربية إلى قمة الدار البيضاء الإسلامية ، كالمسافة بين خطبة السادات فى الكنيست وتوقيعه على اتفاقيات «كامب دايفيد». وبدت العبارة التاريخية الركيكة - «عودة مصر» - كما لو كانت رد اعتبار تاريخى للسادات الذى لا يعود مقتله - والحالة هذه - إعدامًا من الرفض الشعبى، وإنما «استشهادًا» من أجل الذين ضحى بنفسه بسبب «جبنهم» و «حيائهم» وخداعهم ومناوراتهم. أولئك الذين دفعوه لمنصة الإعدام حتى يرثوا «أمجاد» الاعتراف بالعدو.

لذلك علينا متابعة «التحضيرات» التى جرت على قدم وساق لاستقبال الانقسام الكبير الثالث فى حياة جيل واحد من المثقفين العرب لعله أتعس الأجيال وأعظمها على الإطلاق .

رغم الصدمة المروعة وأهوال المفاجأة القاسية لم تكن زيارة السادات للقدس المحتلة حدثًا فرديًا معزولاً عما قبله وما تلاه. ولم يكن السادات نفسه فردًا «خرج على الإجماع» المصرى أو العربى أو الدولى .

كانت «الزيارة» فى جوهرها تتويجًا دراماتيكيًا لسلسلة مترابطة من المقدمات والنتائج، ترابط الوسائل بالغايات وترابط العلة بالمعلول. وكان السادات فى حقيقته الخفية والظاهرة

ممثلاً لقوى اجتماعية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية، أكثر رسوخًا من طموحاته وأعمق ثباتًا من أحلامه الشخصية.

ويستطيع بعضنا فى ظلمة الظلم أو فى نور النار أن يقول إن «الزيارة» لم تكن خروجًا على مشروع روجرز الذى قبله عبد الناصر، وهو المشروع الذى « قبلناه» نتيجة للهزيمة. هزيمة ١٩٦٧ هى الأصل، وزيارة القدس هى الفرع . والهزيمة لم تكن عسكرية فقط، كانت هزيمة نظام، ولم يكن السادات غريبًا على هذا النظام، كان من مؤسسيه، من عظم الرقبة، من أهل البيت، لذلك فإنه لم يأت بجديد، وإنما كان أكثر تجسيداً للنظام المهزوم، وهو نظام لم يهزم فى ١٩٦٧ تماما، وإنما انهزم قبلها بست سنوات، فى «الانفصال». عام ١٩٦١ هو تاريخ النهاية الحقيقية.. إذن، فالثورة كانت هى ذاتها الثورة المضادة وليس السادات إلا الوجه الآخر للنظام الناصرى الذى نعيش ونموت امتداداته بعد مقتل السادات. وهى الامتدادات التى تشكل نظامًا عربيًا واحدًا من المحيط إلى الخليج، يستوى فى ذلك القطر الملكى والقطر الجمهورى، يستوى أيضا البلد النفطى والبلد الفقير، يستوى أخيرًا نظام القطاع العام ورأسمالية الدولة مع أنظمة القطاع الخاص ورأسمالية الأفراد. لا فرق، والجميع سواء(١٥).

أصحاب هذه القناعات يستريحون على جدار من اليأس الشامل وما يشبه العدمية الخالصة، فاللون الأسود هو اللون الوحيد الصحيح وقد اكتسب الموت جنسية عربية. والحقيقة التى لا يجهر بها هذا الفريق من «المثقفين»، هى أن «الدعوة إلى الانتحار الجماعى» تشكل العمود الفقرى لمجمل أفكارهم الانفعالية أو انطباعاتهم المعَقْلنة.

هذاالبعض منا ينتهى إلى القول بأنه ليست هناك « انقسامات» فى صفوف المثقفين إلا تلك الانقسامات البديهية إلى اليمين واليسار والوسط، وهى انقسامات طبقية دائمة وثابتة ولا علاقة لها بالأجيال أو متغيرات الحوادث والأشخاص، فهذه كلها أمور سطحية لا تتصل فى كثير أو قليل بباطن الأرض حيث يغلى الصراع الطبقى.

ومشكلة هؤلاء معنا أن الصراع الطبقى ليس شيئًا جديداً ولا خاصًا بنا وحدنا وهو أيضًا ليس مفتاحًا سحريًا لكل الأبواب المغلقة ما إن يتكلم «افتح يا سمسم» حتى تنفتح على آخرها. ويبدو غالبا على هذا الفريق من «المثقفين» أنهم يساريون متطرفون. ولكنهم فى الحقيقة، ومهما رفعوا من لافتات ومهما زعقت راياتهم بالهتافات، هم أبعد الناس طراً عن

(١٥) بدأ هذا التيار، أصلاً، فى الأدبيات «اليسارية» خارج الحدود، أى فى التحليلات التى قدمها أساسًا فى فرنسا محمود حسين. وقد انتهى التقييم «اليسارى» للتجربة الناصرية إلى رؤية يمينية لمرحلة السادات. قارن بين «الصراع الطبقى فى مصر» و«العرب فى الحاضر».

إدراك المسيرة المعقدة للصراع الطبقى وشبكة العلاقات الدينامية بين هذا الصراع الرئيسى والحاسم وغيره من الصراعات الوطنية والقومية والدينية. إنهم لا يدركون مثلاً أن التركيب الاجتماعى فى مصر الأربعينيات يختلف عنه فى الخمسينيات، وأن التركيب الاجتماعى لدولتى الوحدة قرب أواخرالخمسينيات يختلف عنه فى بداية الستينيات، وأن تأميم القناة والنفط والمصارف الأجنبية من مغرب الوطن العربى إلى مشرقه قد غيّر فى معالم الخريطة الطبقية للمجتمعات العربية تغييرات واضحة لكل ذى عينين، وأن حرب أكتوبر ١٩٧٣ وضعت تاريخاً جديداً للثروات النفطية والجغرافيا السياسية للمنطقة كلها، وأن حرب لبنان كانت جزءاً من كل، ثم تحولت باجتياح ١٩٨٢ والخروج الفلسطينى إلى «كل» يفرض ظله على بقية الأجزاء .

هذه التطورات كلها لم تقع خارج التاريخ الاجتماعى للبشر. وهم بشر من الطبقات والمصالح والمؤسسات والعقائد المتناقضة والمتقاطعة خارج الذات بغيرها من الذوات العربية والدولية . ومن هنا، فقد كان من الطبيعى أن ينقسم أهل الفكر مع قدوم الثورات الوطنية انقساماً طبقياً، ولكنه ليس طبقياً فقط. إنه «طبقى وعناصر أخرى» تتدخل – شئنا أو لم نشأ – فى صياغة الانقسام ودوافعه ورموزه. إن نظاماً متفاوت الدرجات – حسب تطوره الاجتماعى – فى تعريب المصالح الأجنبية والمحلية بالتأميم والإصلاح الزراعى قد خلقته أنظمة الثورة الوطنية قبل الهزيمة أو بعدها، لا يمكن إقامة التشابه بينه وبين نظام فاروق فى مصر أو الاحتلال الفرنسى للجزائر أو السنوسى فى ليبيا أو الإمام فى اليمن أو عبد الإله فى العراق أو بريطانيا فى عدن. يمكن إقامة التشابه، وأحياناً التطابق، بين الشعب العربى هنا والشعب العربى هناك، ويستحيل ذلك بكافة المقاييس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إن مجتمع السد العالى والألف مصنع ومجانية التعليم والتسيير الذاتى والشراكة بلا أجر والتعاونيات، يختلف كيفياً عن مجتمع الشركات المساهمة والبنوك الخاصة الأجنبية والمحلية. لذلك كان أمراً طبيعياً أن تنقسم الأيديولوجيات التى يبرر بعضها الاقتصاد « الحرّ فى تبعيته» أو «التابع فى فوضاه»، بينما الآخر مجتمع الاقتصاد المستقل والمخطط والموجّه مركزياً لخدمة المجتمع الوطنى ككل. وكان من الطبيعى كذلك أن يعبر المثقفون عن هذا الانقسام بكافة الأشكال البسيطة والمعقدة، بدءاً من التغنى بالحرية الفردية وليس انتهاءً باحتماء الشعر التقليدى خلف حصون القوافى وبلاغة الأقدمين.

وكان لابد بعد طول عهد بالتجربة أن ينوب الانقسام الفكرى الأول فى انقسامات جديدة تحدد الموت والحياة التى انتهت بالهزيمة فى أواسط الستينيات. ومن المؤكد أن بقايا

الانقسام الباكر لم تكن قد تلاشت وأن بوادر الانقسام الجديد قد تراءت للكثيرين طيلة عقد ونصف منذ بداية الخمسينيات. ولكن الهزيمة، رغم ذلك، كانت خطًا فاصلاً بين عهدين وبين انقسامين. بين الذين يتطلعون إلى «ثورة فى الثورة» يتجاوزون بها وتتجاوز بهم أعتاب الهزيمة، والذين يتطلعون إلى «ثورة مضادة» تكرس الوجه المهزوم للأمة العربية.

كان الاستقلال الوطنى والوحدة القومية والاشتراكية و(الديمقراطية الغائبة) من نجوم الثقافة العربية فى الخمسينيات والستينيات. وأقبل الانقسام الثقافى الكبير ليقول أحيانا بالدين وأحيانًا بالليبرالية كبدائل للاتجاهات الفكرية السائدة.

كيف نستطيع أن ننكر هول ما حدث على كافة المستويات الثقافية غداة الهزيمة ؟ وهل يجوز بعدئذ أن نمزج كل الألوان فى لون واحد، فلا تعود هناك انقسامات متعددة تعدد مراحل التاريخ، ولا يعود هناك سوى انقسام ميتافيزيقى واحد خارج كل تاريخ، ولا يعود بين المحيط والخليج سوى نهر من الرمال والنفط بين بحرين من الماء المالح ؟.

أم أن هذا التصور يلغى الفجيعة المرة، حيث يبدو التاريخ كما لو أنه يعيد نفسه، فإذا بالعصر الساداتى يشبه أحيانا العصر الفاروقى والسنوسى والبريطانى والفرنسى والإيطالى؟ نستطيع رؤية هذا التشابه دون القول بأن الساداتية امتداد للناصرية .

وحتى هذا التشابه بين الساداتية وعصور ما قبل الثورة الوطنية، هو تشابه فى الشعارات العامة فقط، لأن التاريخ فى الحقيقة لا يعيد نفسه. عصر الإمبراطورية التى لا تغيب عنها الشمس، يختلف عن عصرنا المعقد انتاجًا واستهلاكًا وموازين قوى...

لم تكن الساداتية امتدادًا للناصرية ولا عودة إلى ما قبلها. إنها إحدى الظواهر فى عصر جديد كليًا.. قد تترنم باللغة الناصرية لبعض الوقت، ولكنها ستشن عليها الحرب بقية الوقت. وقد تستلهم بعض اللافتات الأيديولوجية القديمة كالفرعونية ثم ترفع لافتات دينية ذات نبرة عالية ومن هنا كان القبول العام والضمنى هو علامة العلامات فى الانقسام الكبير الثالث، الانقسام الثقافى الأخطر فى حياة جيلنا. وهى مرحلة لم يعرفها تاريخنا العربى الحديث قط، لا فى مصر ولا فى غيرها من الأقطار العربية. ولكنها فى الوقت نفسه تطور بنيوى أصيل فى جوهر النظام العربى التابع..

* * *

هناك من يقول عكس المقدمات لينتهى إلى النتائج ذاتها، بمعنى أنه يرى انفصالاً إطلاقيًا بين العصور السابقة على الانتفاضات الوطنية من جهة، والأنظمة التى انبثقت عن هذه الانتفاضات من جهة أخرى، والمضاعفات الوافدة بعد الغياب الناصرى من جهة ثالثة.

ولا شك أنه من إحدى الزوايا يمكن إقامة هذا الانفصال الكلى بين المراحل الثلاث. ولكن الفصل الإطلاقى يجعل من المرحلة الواحدة تاريخًا دائريًا مغلقًا يكاد يلغى أى معنى للتاريخ ولا تصبح المرحلة جديرة بهذه التسمية، بل تتحول إلى ما يمكن أن نسميه بميتافيزيقا التاريخ.

هذا الفريق من المثقفين العرب لا يرى أية قوانين تحكم العملية التاريخية المستمرة رغم تعدد مراحلها، ولا يرى ما يدعوه العلماء من كافة الاتجاهات بالسياق التاريخى العام. لذلك فهو لا يعترف، شأنه فى ذلك شأن الفريق الأول، بتعدد الانقسامات بين المثقفين تعدد المراحل التاريخية. وبالطبع فهو لا يقول بأن الصراع الطبقى هو المحور الدائم لانقسام فكرى كبير واحد، وإنما يقول بأنه لا علاقة بين صراع الثقافة فى أحد العهود وهذا اللون من ألوان الصراعات فى عهد آخر. ولا موجب بالتالى لتصنيف ما يجرى فى ساحة الفكر على أساس أنه مسلسل متصل الحلقات..

على صعيد المنطق الشكلى يمكن القياس الرياضى القائل بأن الفريق الأول يتصور ويصور المسألة التاريخية بوصفها كتلة من الزمان، بينما الفريق الآخر يتصورها ويصورها ثلاث كتل فى المكان. التصوران كلاهما «تشكيل فى الفراغ».

فهذا الفريق الثانى لا يجد أصلاً أى انقسام بعد مجىء «الثورة الوطنية». إن جملة الإعدامات والسجون والمنافى لا تعبر عن انقسام لدى أصحاب هذه القناعة، بل عن «خروج» أقلية مضادة أو معادية أو مندسة أو عميلة، إلى غير ذلك من صفات الهشاشة والهامشية. المجتمع الوطنى أو الثورى أو التقدمى الجديد، لا يعرف الانقسام، لأن الشعب يلتف فورًا حول أهداف واحدة وقيادة واحدة. والمثقفون لا يمسون فريقين أو ثلاثة، بل هم فريق واحد، وهم جميعًا ثوريون طالما هم «يؤيدون». والبعض «الخارج» على النظام الجديد هم خارجون على «الشعب»، ولا يستحقون بالتالى «لقب» الثقافة، ولا يجوز وصف التناقض بين الأغلبية والأقلية بالانقسام[١٦].

وحتى فى المجتمع التالى لسقوط النظام «الثورى» لا يرى هؤلاء أى انقسام، وإنما يرون أغلبية مقهورة وأقلية «مرتزقة» لا تستحق بدورها لقب الثقافة، ولا يجوز وصف المشهد الفكرى إزاء السلطة المرتدة بالانقسام.

---

(١٦) من أهم «الشهادات» فى هذه النقطة كتاب محمد حسنين هيكل «أزمة المثقفين» – بيروت ١٩٦١ – وهو مجموعة المقالات التى كتبها أثناء اعتقال الشيوعيين لتبرير المنعطف الناصرى الراديكالى فى ظل غيابهم.

وهكذا، فالفريق الأول يرى أن هناك انقساماً كبيراً واحداً دائماً وثابتاً لا يتغير بتغير المراحل أو الأنظمة، وهو لا يرى هذا التغير ولا هذه المراحل ولا هذه الأنظمة. ولكنهما معاً لا يعترفان بأية انقسامات ثقافية بين الأفكار أو بين المفكرين، باستثناء الانقسام الطبقى الخالد لدى البعض، والغياب المطلق لأى انقسام لدى البعض الآخر.

ذلك أنهما يريان الانقسام الثقافى وكأنه يدور حول قضية السلطة. والسلطة قضية جوهرية، ولكنها أحد عناصر الصراع فقط، وليست هى الصراع.

وهكذا لا يصبح السادات مجرد خصم لعبد الناصر ولا الساداتية مجرد عدو للناصرية. ليس السادات ولا الساداتية امتداداً حتمياً للناصرية، ولكنهما بالقطع ليسا من البضائع المستوردة. هنا، لا تعود الفاروقية والناصرية والساداتية كتلة من الزمان أو ثلاث كتل فى المكان، وإنما هم «الزمان فى المكان». وبالتالى تتمايز رأسمالية الدولة عن الانفتاح رغم الحضور الاجتماعى- الثقافى المشترك للظاهرتين. وتصبح الناصرية حدثاً فكرياً سياسياً عربيا شاملا لا مجرد ظاهرة مصرية، بكافة تداعياتها من الهزيمة إلى حرب الاستنزاف. وأيضاً يصبح السادات حدثاً فكرياً سياسياً عربياً شاملاً لا مجرد ظاهرة مصرية، بمختلف تداعياتها من انقلاب مايو ١٩٧١ إلى زيارة القدس المحتلة ١٩٧٧.

ويبقى الاقتصاد هو دعامة الدعامات فى أى بناء استراتيجى للفكر والسياسة، فالمسيرة المضادة للقطاع العام ووطنية رأس المال والتصنيع الثقيل والإصلاح الزراعى والتأميم، هى ذاتها مسيرة الانفتاح «سداح مداح» على حد تعبير أحمد بهاء الدين - والاتفاقات التعاهدية مع إسرائيل السياسية. هذه الإستراتيجية لم تحفر طريقاً إقليمياً داخل مصر وحدها، وإنما كانت وما تزال طريقاً عربياً شاملاً، على الأرض وفى الفكر معاً.

والانقسام الكبير الثالث فى حياة جيلنا، كالانقسامين السابقين، لا يدور حول السلطة وإنما حول الهوية القومية للعرب، هل هى هوية أم هويات، هل هى قومية أم قوميات ؟ ليس النقاش نظرياً هذه المرة، بل حوار دموى صاعق.

أية محاولة لإنكار الانقسام الثقافى كأية محاولة للمبالغة فى توصيفه، لا علاقة لأى منهما بواقع الحال...

وهو أن الساداتية كظاهرة فكرية / سياسية قد وضعتنا نحن أبناء الجيل العربى المعاصر أمام انقسام جديد كليا، ليس هو الانقسام إزاء «ثورة وطنية» وافدة على أنقاض التحالف شبه الإقطاعى، شبه الاستعمرى القديم، وليس هو الانقسام إزاء «هزيمة قومية»

وفدت على أنقاض المجتمع شبه الاشتراكى، شبه البرجوازى، شبه الموحد.. وإنما هو الانقسام الثقافى الذى يطرحه الواقع المستجد النهضة على مبدأ «النهضة العربية» بحد ذاته.

الأرض والهوية والإنسان. وهى النهضة التى تعرضت منذ الهيمنة العثمانية والحروب الصليبية والاستعمار العربى الحديث إلى المشروع الصهيونى المعاصر، لمحاولات حثيثة من الداخل والخارج لإجهاضها المرة بعد الأخرى، فى هذا القطر أو ذاك.. حتى وصلنا سلبًا إلى الحال التى جسدتها حرب الخليج وحرب لبنان. إنهما معًا النموذج العملى المضاد للثورة القومية فى عصرنا. ولا تعود الساداتية هنا أكثر من كونها عنوانًا عامًا للنموذج والظاهرة .

أى أن ما يعنينا الاسترشاد به هنا هو أن فاعلية المشروع الإمبريالى الصهيونى على الأرض (الاتفاق التعاهدى مع مصر والغزو المباشر للبنان) لم تكن لتكتمل فى الغزو العراقى للكويت بغير الصياغات الثقافية المستجدة لخريطة المنطقة. وعلينا أن ندرك السياق المتعدد الأبعاد للظاهرة بملاحظة نوعين من التوازى المحكم، ينتهيان إلى «تركيب» عربى شامل. النوع الأول هو التوازى بين المتغيرات الاقتصادية- الاجتماعية والمتغيرات الثقافية فى بنى السلطة والمجتمع على السواء، والنوع الثانى هو التوازى بين ما كان يجرى فى مصر وما جرى ويجرى فى لبنان، والتقاطع بين حرب الخليج الأولى وحرب الخليج الثانية .

هذا السياق المتعدد الأبعاد والمستويات يقول إن سقوط النهضة يرادف «حرب الهوية».. وإن الجيل الذى بدأ عمره الثقافى مع بداية الثورة الوطنية، وانتصف عمره مع هزيمتها، هو نفسه الذى قاوم خمسة عشر عامًا بدرجات متفاوتة انتهت بالانقسام الكبير الثالث. وهو الحدث الذى بدأ باغتيال السادات والاجتياح الإسرائيلى لبيروت.

وينبغى الإقرار سلفًا بأن الغالبية الساحقة لأبناء هذا الجيل قد أدركها «التراجع» عما آمنت به وضحت من أجله حوالى ثلاثة عقود متتالية من الزمن. وهذا لا يعنى أن أحدًا من فريق الغالبية ينكر علنًا الشعار القومى أو المنحى الاشتراكى. ولكننا سنلاحظ بشكل عام أن هذا الفريق يتكون أساسًا من الماركسيين السابقين والقوميين التائبين.

كلاهما يلتقى إما فى «جامعة إسلامية» تحرّم القوميات أو فى «برلمان ليبرالى» يعزز الكانتونات الفيدرالية والكيانات الطائفية. كلاهما يعيد النظر فى الهوية القومية الرئيسية للعرب. وينضم إليهما جميع «الأصلاء» فى معاداة الأمة الواحدة ثقافيًا وحضاريًا .

ولا بد من إيضاحات أولية تنير لنا الروافد التى ساهمت فى «تيسير» الإعلان عن الأفكار المكبوتة والكامنة:

إن عصر النهضة بأكمله ومن البداية إلى النهاية لم يعرف «اليقظة القومية» كعنصر نهضوى رئيسى بل وحاسم، إلا فى فترات قصيرة للغاية لم تحفر أثرا عميقًا فى أرض الواقع الحى. والأفكار الرئيسية التى تبقت من «الرواد» تناولت «التحديث» بمعنييه ؟ الإصلاح الدينى من ناحية، وتبرير التكنولوجيا والعلاقات الاجتماعية المترتبة عليها من ناحية أخرى. أضف إلى ذلك أن سقوط دولة محمد على وهزيمة الثورة العرابية وغياب عبد الناصر– فى مصر وحدها– قد أدى منطقيًا إلى استمرار «الحداثة» كإطار تابع لا كبيئة استقلال وطنى. هذه الاستمرارية المهيضة كانت دعمًا متصلاً لانفصالية البرجوازيات العربية الممسوخة. هذه البرجوازيات الناهضة والساقطة بين الأنماط شبه الإقطاعية المتخلفة للإنتاج الزراعى والرعوى (القبلى والعشائرى) وبين الاعتماد المطلق على رأس المال المالى. وهى البرجوازيات – الإقليمية التابعة – التى حملت أحيانًا مشاعل التصنيع وحرية المرأة والمؤسسات الدستورية والتعليم. ولكنها لم تستطع قط فى أى بلد عربى تحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية التى حملت أعلامها، لأنها واجهت دائمًا فى نهاية طريق التطور حائطًا مسدودًا من صنعها، هو حائط الإنفصال عن محيطها الطبيعى، محيطها «القومى» العربى. هذا المحيط الذى كان وحده قادرًا على تعديل النشأة المنحرفة باستقطاب رؤوس الأموال المحلية فى مختلف الأقطار العربية وإعادة بناء برجوازية قومية عرفنا الكثير من ملامحها التاريخية قبل عدة قرون.

وقد كانت هذه هى المفارقة – الإشكالية فى حياتنا الثقافية وما تزال على مدى قرنين : أن تخلو «النهضة» فى فترات سقوطها الممتدة من العنصر القومى التوحيدى الحاسم على صعيدى الإنتاج والسوق. بينما كانت هناك عدة عناصر ثقافية تقاوم، لولا أن الأيديولوجيات التابعة كانت تملك أدوات السيادة على المجتمع العربى فى ظل إمبراطوريات الاحتلال القابعة فى أراضينا .

– وكثمرة طبيعية لهذه المفارقة التاريخية جاء الفكر القومى فى مراحل متعددة من تاريخنا الحديث، صدى استثنائيا لتناقض الواقع والثقافة. لم ينج هذا الفكر من شباك التبعية، فكانت الأفكار القومية الأوروبية وكذلك نماذج الوحدة القومية الغربية ماثلة بوضوح فى المحاولات الرائدة للفكر القومى العربى. وهى المحاولات التى شربت فى واقع الأمر من آبار الفكر البرجوازى الشوفينى ولذلك فقد تواءمت حينًا مع البرجوازيات الممسوخة فى طموحاتها لأسواق استهلاكية. وكانت تغرق معظم الأحيان فى بحور «المستحيل» عندما تصطدم تفاصيلها الفكرية مع تفاصيل الواقع ومتطلباته ومقومات تغييره .

كانت النشأة القومية فى الغرب وتكوين الأمم الأوروبية مختلفًا كيفيًا عن نشأة القومية فى بلادنا وعن تكوين الأمة العربية. ولم يكن «الوعى القومى» العروبى بيننا وبين الآخرين،

وإنما كان فى الأغلب الأعم وعياً منسوخاً وممسوخاً. هكذا ارتبط هذا الوعى المتخلف فى بعض مراحله بالفكرة العرقية وفى بعضها الآخر بالفكرة «الاشتراكية الوطنية». وكلاهما فكرتان محوريتان فى كل من الفاشية والنازية. ولقد كانت الانعكاسات الأيديولوجية لهذا الفكر «القومى» واضحة فى «تركيا الفتاة» و «سورية الفتاة» و «مصر الفتاة» وغيرها من التنظيمات «القومية» التى كانت إقليمية فى الصميم وعنصرية بما لا يحتاج إلى شرح.

ولكن الفكر القومى العربى المضاد للإقليمية قد غرف هو الآخر من ينابيع الفكر الأوروبى، لا فى مرحلة النهوض الصاعدة بالقوميات، وإنما إبان مرحلة السقوط فى حبائل العصر الكولينيالى. وهكذا خلا هذا الفكر خلواً تاماً من «تأصيل» القومية العربية واستكشاف جذورها ومسيرتها وأصحاب المصلحة فى كونها هويتهم القومية.

ويبدو أن هذا الأمر لم يكن ممكناً للرواد من الدعاة الذين كانوا جزءاً لا ينفصل من النسيج العام للبرجوازيات المسوخة، رغم إحساسهم العميق بالتناقض المر الذى يعكس ما يشبه «الازدواجية» فى الشخصية العربية الجماعية.

غاب عن الفكر القومى أساساً أن هذه البرجوازيات الشائهة لا تمثل القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى الوحدة القومية والهوية القومية. وغاب عنه، ثانياً، أن التوحيد العرقى أو الدينى الشامل والصارم ليس من تقاليد القومية العربية فى نشأتها وتطورها. ولذلك غاب عن هذا الفكر الإطار الديمقراطى والمضمون الاجتماعى معاً.. وهما، لنا، ليسا خياراً أيديولوجياً خاصاً بالاقتصاد والسياسة، وإنما هما إطار ومضمون الهوية القومية العربية. من دونهما يستحيل الانتساب القومى، وبغيرهما لا يجوز الكلام أصلاً عن وحدة قومية.

فى ظل التبعية المطلقة من جانب أشباه البرجوازيات الممسوخة، بقيت الإقليمية نظاماً اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً سائداً على كافة الأراضى العربية. وإذا كان النظام الاقتصادى أو السياسى يتمتع بدرجة من الوضوح، فإن النظام الأيديولوجى لا يكتسب الدرجة ذاتها بسبب التعقد الشديد والتداخل فى البنى الفوقية لأى مجتمع تابع.

ليست هناك أيديولوجية مستقلة للبناء الإقليمى التابع، ولكن «التجزئة» عنصر أيديولوجى حاضر لهذه الدرجة أو تلك وبهذا الحجم أو ذاك فى مختلف أيديولوجيات المجتمعات التابعة. تتعدد المصادر الداخلية والخارجية، وتتعدد جسور التبعية وثقافاتها تعدد المصادر الداخلية والخارجية، وتعدد جسور التبعية وثقافاتها تعدد الجغرافيا السياسية والأصول الأنثروبولوجية... فمثلاً إذا كان البحرالمتوسط يربط بين العديد من الأقطار العربية وبعض الدول الأوروبية (أساساً إيطاليا وفرنسا) فإن الدعوة الجغرافية للانتماء تتخذ عنوان «الحضارة المتوسطة». وإذا كان الدين أو المذهب من نصيب طائفة تميزت بعض فئاتها

الاجتماعية بفضل خدماتها للاستعمار، حينئذ تصبح «الحضارة الغربية - المسيحية اليهودية» بهذا التعريف تحديداً هى الانتماء المشترك للتابع والمتبوع. وإذا كانت اللغة التى انتصر الغزاة فى غرسها زمنًا هى البنية الاجتماعية / الثقافية للبلد المعنى، فإن الفرانكوفونية أو الأنجلوساكسونية تصبح هى «الانتماء الحضارى»، وقد يجتمع أكثر من عنصر بين هذه العناصر فى «الهوية الثقافية» لأحد الأقطار. وقد يصبح «الحذف التاريخى» لحقبة أساسية من التطور، والقفز أنثروبولوجيا إلى مرحلة تاريخية أسبق، هو «المنقذ الوطنى» للولاء... كتجاهل مرحلة التعريب الإسلامية، والغوص فى المراحل الفرعونية والفينيقية والبابلية والسريانية والكلدانية، وغيرها، فتصبح الحضارة المصرية القديمة هى الأم الشرعية «للقومية المصرية» كما تصبح الحضارة الفينيقية القديمة هى الأم الشرعية «للقومية اللبنانية». ولا بأس- أكرر- من اجتماع عنصر خارجى بعنصر داخلى سواء كان الأول يقوم بحذف جغرافى والآخر تاريخى، ولكنهما يلتقيان فى حذف «القومية العربية» من هوية انتمائنا.

* * *

ساهمت، إذن، العناصر البنيوية السابقة (البرجوازيات غير القومية - الفكر الشوفينى - المصادر الخارجية والداخلية لتعدد الهويات غير القومية) فى تأسيس القاعدة الرئيسية لأيديولوجية التعنت الإقليمى واختلاف «قوميات» مرافقة تبرره.

كانت المسافة الزمنية التى طالت على التجزئة قد اكتسبت رسوخًا فى اللاوعى الجمعى العربى، بحيث باتت هناك فروقات قطرية واضحة، بعضها لم يكن قائمًا من قبل. وازدادت هذه الفروقات وضوحًا بميلاد الثروات النفطية المفاجئة أحيانًا، والمنفصلة عن خطط التنمية فى أغلب الأحيان.

ولأن النفط من المواد الخام الإستراتيجية كممرات الملاحة البحرية، فإن الارتباط بالغرب يكتسب أرضًا - بالمعنيين المادى والسياسى- تختلف تضاريسها بعد حرب أكتوبر١٩٧٣ اختلافًا حاسمًا عن الارتباطات التى سبقت هذا التاريخ.

كان المشروع الصهيونى - وما يزال - جزءًا مكملاً لإستراتيجية الغرب فى ماسمى بالشرق الأوسط. وكان النظام العربى السابق على الثورة الناصرية قد اعترض رغم شيخوخته وهزيمته على إنشاء الكيان الصهيونى. وبالثورة الناصرية بدأ «نظام الشرق الأوسط» يختل اختلالاً فادحًا. وبدت الأمور لبعض الوقت كما لو أن هناك نظامين، أحدهما شاخ والآخر يولد.. وأن نظامًا جديداً يضم العرب وإسرائيل أصبح بعيد الاحتمال. فى السويس بدأ الأمر على هذا النحو. كان «الفكر» القومى قد بدأ يفرض سلطانه، حتى على القوى الإقليمية الشائخة. وكانت الأيديولوجية السائدة هى «تحرير كامل التراب» حتى تطابق الأرض الهوية.

ولكن الأمور اختلفت فى نيران الهزيمة. أصبح الشعار «إزالة آثار العدوان» يعنى استرداد الأراضى التى احتلت عام ١٩٦٧ دون الجهر بالتسليم فى «بقية التراب » المغتصب، ولم يكن ذلك ليعنى التفريط بالهوية القومية العربية. وإنما كان يعنى القهر و«تعب جيل»: سواء كان مضمون هذا التعب هو استنفاد الطاقة الفكرية على الاكتشاف أو ضمور التمثيل الاجتماعى للطلائع القائدة أو جمود البنى الاقتصادية / الاجتماعية وتحلل بعض شرائحها.

ولقد كان مشروع روجرز وحرب الاستنزاف معًا، وبدون انفصال، تعبيرًا عن مأساة هذا الجيل العظيم. وهى المأساة التى انتهت بالولادة «الشرعية» لعصر الانفتاح فى مصر واشتعال الحرب فى لبنان. فيهما كانت حرب الهوية التى اخذت فى مصر شكلاً مغايرًا... فقدكانت البنى الاقتصادية - السياسية فى لبنان مرشحة للانفجار بسبب الهيمنة الفئوية الطائفية بينما كان الوضع المصرى على النقيض، يحتاج لجراحات عميقة حتى تتمكن الفئات الطفيلية من التماسك والتحرك والفعل. ولكن المضمون الاستراتيجى بقى واحدًا : وهو حرب الهوية. وفى اللحظة التى تجلت فيها حرب أكتوبر كخطوة إلى «تحرير كامل التراب» وقع العكس تمامًا، فلم يعد حتى شعار « إزاله آثار العدوان» صالحًا أو قائمًا، وإنما أضحى «السلام» بمعنى الصلح التعاقدى هو ثمرة الحرب الجديدة: وهو الصلح الذى يعترف «بحق» غير العربى فى أرض «كانت » عربية أو «ليست» عربية. ولكى تتطابق الارض مع الهوية يصبح الإقرار بالحدود (الدولية) هو الحد الأقصى المطلوب. لا تعود حدود اللغة والثقافة والدين والتكوين النفسى والأرض والاقتصاد، هى مقومات القومية والوطن. وإنما الحدود التى رسمها الاستعمار حينًا وموازين القوى الدولية أحيانًا. وهكذا يصبح الصهاينة أنفسهم، أكثر من جيران متساويى الحقوق والواجبات. وهذا هو منطوق الإجماع العربى والإسلامى من فاس إلى الدار البيضاء قبل مفاوضات مدريد بأكثر من عقد كامل. وهو المنطوق الذى يرد الاعتبار مباشرة إلى السادات كـ «رائد وشهيد» لهذه الذروة من ذرى الارتداد على الذات لا على الثورة القومية وحدها.

إن الخط البيانى المنحدر قوميًا مرة كل عشر سنوات تقريبًا قد انتهى بهذا الجيل إلى أخطر انقسام ثقافى فى تاريخنا كله، الانقسام الذى بدأ من مصر ولبنان، واكتمل فى حرب الخليج.

٢ - معادلة النهضة بعد السقوط

بدت مصر فى ربيع ١٩٨٣ كما لو كانت فى «معركة». وبالطبع لم تخل مصر لحظة واحدة من المعارك الصامتة والعلنية. ولكن المعركة الجديدة كانت تتخذ وضعًا «مثيرًا» وكأننا فى إحدى مراحل النهضة الزاهية حين قامت الدنيا ولم تقعد بصدور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبدالرزاق، وحين قامت القيامة بصدور كتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين.

ذلك منذ أقل من الستين عامًا بقليل. وكانت مصر فى مناخ مرحلة جديدة من مراحل تاريخها الحديث، هو مناخ ثورة ١٩١٩ ودستور١٩٢٣ وسقوط الخلافة العثمانية، وبالتالى استقلال مصرعن السلطنة التركية من ناحية واستقلالها الشكلى عن بريطانيا من ناحية أخرى.

كلها، كانت استقلالات شكلية، فاستمر التيار السلفى المحافظ وتبلور نهائيًا فى «دعوة» حسن البنا عام ١٩٢٧ أى بعد عام واحد من محاكمة طه حسين وبعد عامين من محاكمة على عبد الرزاق. وكان ذلك يعنى «الانفراط» الثانى لمعادلة «النهضة» بين التراث والعصر أو ما يسمى بالأصالة والمعاصرة أو الإسلام والغرب. وهى المعادل التوفيقية - أو التلفيقية - التى حاولها رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك وخير الدين، كترجمة فكرية لإقامة «دولة حديثة» فى مصر وتونس. وهى ذاتها الترجمة الفكرية لمحاولات الرواد السوريين واللبنانيين للاستقلال القومى العربى عن السلطنة العثمانية والإمبراطوريات الغربية.

وأكرر، أنها كانت الاستقلالات الشكلية، ومن ثم جاءت معادلة النهضة «توفيقية» فى أساسها أولاً، قابلة للكسر والانفصال عند أول اختبار حقيقى. كما أنها تركت هامشين ضيقين للتيار السلفى والتيار المستغرب، ثانيًا، غير أن المعادلة استقطبت الصفحة الرئيسية بين الهامشين فى تاريخ الثقافة العربية المعاصرة، فالحل الوسط بين التراث والعصر أو بين الإسلام والحضارة الغربية كان «السهل الممتنع» أو الحل « الجامع المانع» للقطاع العريض من أفكارنا وفنوننا ومن كتابنا وأدبائنا.

على صعيد الشكل الأدبى والفنى كانت «النهضة» باستزراع الرواية بدلاً من المقامة، والقصة القصيرة بدلاً من الحكاية، والمسرح بدلاً من القراقوز وخيال الظل، والسينما بدلاً من صندوق الدنيا .

وعلى صعيد الفكر الحضرى كان النبع الصافى «الإسلام» بديلاً لتاريخه الاجتماعى أى «النص» خاليًا من هوامش الموت والحياة فى عصر الانحطاط بكل ما حفلت به من مذابح للعقل والإنسان. هذا هو الطرف الأول من المعادلة ، والمقصود به التراث أو الأصالة. أما الطرف الثانى فهو الحضارة «الغربية» بمعنى العلم فى دلالته التكنولوجية وحدها. إنها الحضارة الأقوى القاهرة. وعلينا أن «نطلب العلم ولو فى الصين» فما بالك إذا كان على مرمى حجر من البحر، وما بالك إذا كان الحجر فوق رؤوسنا وفى عقر دارنا.

وعلينا أن نلاحظ بدقة هذه الملاحظة التاريخية، وهى أن الرواد الأوائل «للنهضة» فى معادلتها التوفيقية وفى مختلف مراحل حياتهاوموتها كانوا دائما من رجال الدين وأئمته فهم فى مصر مثلاً المشايخ : رفاعة الطهطاوى، محمد عبده، طه حسين، على عبد الرزاق، خالد محمد خالد ، أمين الخولى، محمود أبو رية، الغزالى حرب، سعاد جلال، وغيرهم وغيرهم. وهم من رجالات الأزهر عمومًا أو من دار العلوم التى أسسها على مبارك. والاستثناء الوحيد الذى تخرج فى كلية الآداب هو محمد أحمد خلف الله، ولكنه هو أيضًا تلميذ أمين الخولى، وهو أيضًا صاحب الأطروحة الشجاعة «الفن القصصى فى القرآن الكريم» ومعركتها الجامعية الشهيرة.

علينا أن نلاحظ وبدقة مماثلة هذه الملاحظة التاريخية الثانية وهى أن علماء الدين هؤلاء يمموا بوجوههم شطر الغرب، وأساسًا فرنسا، سواء بالحضور المباشر كالطهطاوى ومحمد عبده وطه حسين أو بالحضور غير المباشر كالآخرين : وهو الحضور الذى تمثل فى «الانبهار» بثلاثة محاور : النظام الاجتماعى بدءًا من الليبرالية السياسية وانتهاءً بفصل الكنيسة عن الدولة، التكنولوجيا، الثقافة والفنون.

وعلينا أن نلاحظ ثالثًا، أن هؤلاء الرواد قالوا بوضوح وحسم إن الإسلام ليس ضد العلم والأخذ عن الآخرين. وإننا سنأخذ منهم ما يفيدنا ويلحقنا بركب التقدم، ومن ثم فلا خوف على ديننا أو تراثنا أو قيمنا، ولكننا سنقهر القاهرين بأسلحتهم.

وعلينا أن نلاحظ رابعًا، أنهم حين قالوا بذلك «التوفيق» بين طرفى معادلة النهضة، فإنهم أقيلوا من الأزهر وصودرت كتبهم، وأنهم تراجعوا خطوة أو خطوات سواء بالصمت أو بالرضا.

وعلينا أن نلاحظ خامسًا أنه رغم العقاب الدينى أو الاجتماعى أو الحكومى، بنفى الطهطاوى إلى السودان ومحمد عبده إلى بيروت وتونس وباريس، وبمحاكمة طه حسين وتجريد الشيخ على عبد الرزاق وخالد محمد خالد من رتبة العالمية، فإن النظام الاجتماعى والدولة قد

أخذا واقعيًا بتنفيذ معادلة النهضة التوفيقية فى الدستور والقانون وهياكل الحكم كالأحزاب والبرلمان والتشريع الاجتماعى كحرية المرأة وتكوين النقابات(١٧) .

* * *

لماذا سيطرت المعادلة على الدولة والمجتمع، بالرغم من اضطهاد رموزها الفكرية ؟

هنا لابد من الإشارة إلى أن هذا الاضطهاد لم يتجاوز حدود المعادلة ذاتها .. بمعنى أن المحاكمات والفصل من الأزهر والمصادرة، لم تكن تنتهى بهؤلاء المفكرين إلى مرحلة «الخوارج الجدد». كانوا فى الجوهر أبناء «النظام» وأنبياءه وبناته. ولم تكن تمرداتهم على النظام الذى يبدعون معادلته الفكرية، وإنما كان العقاب تعبيرًا عن الفجوة بين رواسب القديم وهذا الجديد.

ولم يكن الجديد من اختراعهم، ولم تكن معادلتهم تأملات تجريدية، بل كانت تجسيدًا فكريًا أمينًا لمعادلة الأرض الاقتصادية والاجتماعية التى يقفون عليها. كانوا انعكاسًا صادقًا للنظام الاجتماعى الوليد. وليست صدفة أنهم جميعًا فى لقائهم بالغرب كانوا موفدين من الحكومة بطريقة أو بأخرى.

كان النظام الاجتماعى الوليد ثمرة الزواج غير الشرعى بين شبه الإقطاع القبلى العشائرى المحلى، والاحتكارات الغربية. كان الأمر بعيدًا كل البعد عن الولادة الشرعية للبورجوازيات الغربية التى أقبلت من أحشاء الإقطاع ولكن على انقاضه وبرفقة الكشوف العلمية والفلكية التى لبت احتياجات الفئات الاجتماعية الجديدة المتمردة. ولدت البرجوازيات الغربية فى حضن السوق والاختراع والمدنية والقومية. لذلك وجدت نفسها بمواجهة الكنيسة والإقطاع والعرش والنبلاء دفعة واحدة.

أما فى بلادنا، فقد اختلف الأمر تمامًا إذ « تبرجز» الإقطاعى القبلى العشائرى نفسه، بالاعتماد الكلى على تكنولوجيا الغرب ورأسماله المالى. لم تكن هناك كشوف ولا اختراعات تعكس احتياجًا اجتماعيًا لدى شريحة تجارية أو صناعية جديدة، وتتطلب تنظيرًا فكريًا يتناقض جوهريًا مع الأبنية الأيديولوجية السائدة.

(17) BERQUE, Jacques "L'Egypte: Impérialisme et revolution" - Paris 1967.

كان هذا الكتاب إلى وقت قريب هو المرجع الشامل لهذه الحقبة فى أية لغة. ولكن الموسوعة التى كتبها لويس عوض تحت عنوان «تاريخ الفكر المصرى الحديث» قد سدّت هذا الفراغ الهائل فى المكتبة العربية، وقد صدر الجزء الأول فى نهاية فبراير ١٩٦٩ والثانى فى إبريل من العام نفسه، وكلاهما عن «كتاب الهلال » فى القاهرة. وقد صدر الجزء الثالث عام ١٩٨٠، والرابع فى ١٩٨٤ وكلاهما عن الهيئة المصرية العامة للكتاب .

كانت الكشوف لغيرنا، تلبى احتياجًا عندهم. كذلك الاختراعات كالبخار والبارود، كانت تجسيدًا تكنولوجيًا لهذه الاحتياجات. وكان الصدام بين البرجوازية الغربية مع الكنيسة محتومًا مرتين : الأولى لكونها جزءًا لا يتجزأ من الإقطاع، والثانية لأنها النظام العقائدى المتناقض مع كشوفات العلم.

ولم تكن لنا علاقة بهذا كله.

كانت علاقتنا أساسًا بالأرض.

وكان الغرب هو الذى فرض علينا ما سمى بالتحديث ، أى استيراد التكنولوجيا لشق الطرق وفتح السكك الحديثة والتسويق. وكان الغرب فى حملة بونابرت هو الذى أيقظنا على هول المسافة بيننا وبين «التقدم». وقد صور لنا أنها المسافة الواقعة بيننا وبينه. وصدقنا نحن ذلك لأنه هو الذى قهرنا. ولكن المسافة الحقيقية كانت بيننا وبين ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. وهى المسافة التى ملأتها الإمبراطورية العثمانية بالجمود والتدهور والانحطاط الذى سمح فى ظلها بالحروب الصليبية.

وهى المسافة التى لم تسمح بميلاد شرعى لبرجوازية عربية موحدة من المحيط إلى الخليج. وإنما سمحت لأشباه الإقطاعيين من زعماء القبائل والعشائر «بالتعامل» مع الغرب من موقع التبعية، باستيراد التكنولوجيا وكأنها العلم وباستيراد النص السلفى وكأنه الإسلام .

هكذا ولدت المعادلة النهضوية أصلاً، التوق العارم لدرء التخلف والتخلص من الأجنبى بأسلحته.. فقام الإقطاعى بتأسيس المتجر والمصنع تحت راية الاستعمار الغربى، فولدت هذه الظاهرة التاريخية – الاجتماعية – الثقافية التى ندعوها بالبرجوازية، وهى ليست أكثر من «مسخ» مشوه.. خليط غير متجانس من القيم والعلاقات شبه الإقطاعية القبلية العشائرية باسم «التراث»، وخليط غير متجانس من التقاليد والعادات والأفكار الغربية باسم «العصر» . هذا الخليط هوالذى نظمته معادلة النهضة وهندسته فى مقولات فكرية، من شأنها ترشيد الفوضى، وتنوير الوضع الاجتماعى المنحط فى إطار «النظام».

مرة أخرى، ما هو هذا النظام ؟ هو التحول الجزئى لأشباه الإقطاعـيـيـن إلى تنظيم اقتصادى/ اجتماعى/ سياسى/ ثقافى، شبه برجوازى تابع حكما لرأس المال المالى الغربى (الاستعمار) من ناحية، ومتعضوِن بعلاقات الانتاج المحلية (التخلف) من ناحية أخرى، ومنفصل كليًا عن الرأسمال العربى المحيط من ناحية ثالثة.

هكذا تصبح أرقى درجات الترشيد النهضوى لمثل هذا النظام هى الوطنية المصرية المعزولة، كما تصبح أرقى درجات «الثورة» الوطنية الديمقراطية نقيضًا لأى مشهد اجتماعى

جديد يطلب «العدل فى توزيع الثروة»، ومن ثم تنتفى أية إمكانية لحرية ليبرالية، أو لتطور اجتماعى فى ظل هذا النظام نحو الاشتراكية.

وهذا ماحدث تماماً فى تاريخ مصر.

قامت الثورة العرابية لتقول وثائقها إن «وحدة ما» ستقوم غداة إعلان النظام الجمهورى بين مصر وسوريا والعراق والحجاز، وأن «ديمقراطية ما» سينظمها الدستور تحررالدين من هيمنة الدولة وتحرر المجتمع البرجوازى الممسوخ من هيمنة الغرب وعملائه المحليين.. فلم يؤد هذا «الخروج على النص» التاريخى الاجتماعى للنظام القائم إلا إلى ذبح الثورة ومصر معًا، بقدوم الاحتلال البريطانى واستعماره المباشر للبلاد.

كان هذا هو الامتحان الاول لمعادلة النهضة، وقد سقطت فيه سقوطًا دمويًا مروعا، وسقوطاً فكريا كذلك. فقد احتد الاستقطاب بعدها بين طرفيها، فاستعاد السلفيون أنفاسهم، وكذلك المستغربون. حتى عادت المعادلة إلى التماسك فى ثورة ١٩١٩ التى سرعان ما أجهضت، بالرغم من حرصها على المعادلة حرفيًا وعدم خروجها على النص مطلقًا. وكان أقصى ما وصلت إليه على الصعيد السياسى هو معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا.

ولكن المشكلة بالنسبة للمعادلة لم تكن الخارج وحده. وإنما كان الداخل يغلى ببركان صامت حينًا، عالى الضجيج أحيانًا. كان المشهد الاجتماعى يتبلور فى كيانات طبقية متميزة داخل المجتمع البرجوازى الممسوخ نفسه. ولم يعد الغرب فى العالم هو العالم. بل أصبح هناك شرق وغرب داخل الغرب.

وقد تجسد البعد الداخلى للأزمة التاريخية فى ذلك الاستقطاب العنيف بين ما سمى يمينًا وما سمى يسارًا. كان التيار النهضوى بجملة أفكاره الأساسية قد سقط نهائيًا عند نهاية الأربعينات. كانت المعاهدة مع المحتل هى التتويج السياسى للسقوط. وكان التباعد بين السلفيين والمغتربين قد اتسع على حساب المساحة الوسطية التى كانت تملأها « النهضة ». وهى المساحة شبه الليبرالية، شبه الإقطاعية، شبه العلمانية، شبه البرجوازية التابعة للاستعمار والمنفصلة عن العرب .

سقطت هذه «المساحة» وبدت الأمور لبعض الوقت كما لو أنها «مليئة» بأقصى اليمين السلفى المحافظ وأقصى اليسار. وكان ذلك وهمًا.. فلم يحصل الإخوان المسلمون ولا الشيوعيون على صوت واحد فى انتخابات الوفد عام ١٩٥٠ .

كان المجتمع نفسه قد خرج على النص، ولذلك حين أقبلت الثورة الناصرية خروجًا سافرًا على النص، نجحت ولم يقع لها ما وقع للثورة العرابية، بالرغم من أنها الامتداد

الصحيح لهذه الثورة فى الشكل والمضمون: القيادة من الجيش، القاعدة من الفلاحين، الهوية قومية.

ولكن الفرق كان كامنا فى المجتمع، فقد تغيرت مصر خلال سبعين عامًا، وأصبح فى الإمكان استبدال المعادلة القديمة بأخرى جديدة تستجيب للثوابت والمتغيرات.

وكانت المعادلة الناصرية هى المدخل الصحيح إلى البناء الجديد. نعم البناء، فقد كان لابد من الهدم والبناء من جديد. هدم المجتمع البرجوازى الممسوخ وإعادة صياغة الشخصية المصرية فى إطار «القومية العربية والعالم». كان هذا هو العنوان الرئيسى لمعادلة الثورة الناصرية. وهو العنوان الذى سيظل صحيحًا إلى اليوم والغد.

وكان الجواب الناصرى مجموعة هائلة من المنجزات والسلبيات من الانتصارات والهزائم، من التحولات العميقة والتغيرات السطحية.

كانت القومية العربية تعنى لدى الثورة الناصرية الاستقلال الحقيقى الناجز، فكانت ملحمة صراعه البطولى مع الغرب. وكانت القومية العربية تعنى الوحدة القومية، فكانت ملحمة صراعه البطولى ضد الإقليمية. وكانت القومية العربية تعنى درء التخلف بتأميم الثروة الوطنية لصلحة الغالبية الساحقة من الشعب، فكانت ملحمة صراعه البطولى ضد الاستقلال الإقطاعى/ الرأسمالى المحلى والعربى.

ولكن المجتمع الرازح تحت الهيمنة المباشرة لمئات وآلاف السنين، كقيم وعلاقات إنتاج وعلاقات اجتماعية، لم يستطع أن يصل طرفى المعادلة الناصرية بهمزة الوصل الطبيعية بين القومية العربية والعالم، بين التحرير والتنمية، بين الاقتصاد والوعى. هذا الرباط الذى ندعوه بالديمقراطية.

من هنا كانت الفجوة العميقة بين العنوان الناصرى الصحيح، بين معادلته النهضوية الصحية، والواقع الاجتماعى المنسحق فى قيود الأغلال السحرية للمعادلة القديمة. وبرزت على الفور، وعلى طول الرحلة الناصرية، ملامح الاستقطاب بين السلفية والاغتراب. كانا «حاضرين» تحت أغطية كثيفة من الشعارات والإجراءات والسجون والمناصب.

وتمكن الغرب من استغلال الفجوة القائمة فضرب التجربة كلها ضربته الاستراتيجية عام ١٩٦٧ وهزم عرابى فى الناصرية هزيمته الثانية على أيدى الأعداء أنفسهم، وإن تغيرت الأسماء.

أصبحت الولايات المتحدة الأميركية طليعة الغرب وأصبحت الصهيونية كيانًا واقعيًا قائمًا.

ولكن الأخطر أن المعادلة التى هزمت فى زمن عرابى، واستطاعت الاستمرار حتى زمن ناصر، كانت قد دفنت وشيعت إلى مثواها الأخير، رسميًا وشعبيًا، محليًا وعربيًا ودوليًا .

ولم يكن المسرح خاليًا .

ولكن البديل الذى يتخذ من معادلة عبد الناصر مدخلاً إلى بناء نهضوى جديد، لم يكن حاضرًا.

كان الهامشان الضيقان فى زمن مشايخ باريس زمن الطهطاوى ومحمد عبده وطه حسين، قد اتسعا لدرجة التهديد الجدى بابتلاع الصفحة الرئيسية. لم يعد هناك «دعوة» لحسن بنًا واحد بل دعوات. ولم يعد هناك اغتراب واحد بل اغترابات.

وكانت ملحمة الصراع الكبرى من هزيمة ١٩٦٧ فى سيناء والجولان إلى هزيمة١٩٨٢ فى بيروت فى جوهرها ملحمة الصراع والأزمة التاريخية بين غرب يريد «دولة الإسلام» تابعة له، وبين مسلمين يريدون «دولة العرب» لهم وحدهم.

وما جرى فى مصر بين بعض رجال الدين وتوفيق الحكيم من ناحية، وبين رجال الدنيا ومحمد حسنين هيكل من ناحية أخرى، هو غطاء ذهبى براق لمأزق أبعد ما يكون عن أحاديث توفيق الحكيم إلى الله أو مع الله أو مع النفس، وأبعد ما يكون عن كتاب هيكل حول السادات(١٨) .

إنه «المأزق الكبير» أمام الثورة المضادة للأمة العربية فى مصر ولبنان وغيرهما من أقطارالعرب.. فالحكيم وزكى نجيب محمود وهيكل لم يخرج أىٌ منهم على النص المكتوب فى المعادلة النهضوية القديمة. ولكن المشكلة هى أن هذه المعادلة قد ماتت. ولا أمل فى غير الخروج على النص.

---

(١٨) كان «الاهرام» قد بدأ ينشر لتوفيق الحكيم مع بدايات عام ١٩٨٣ مجموعة مناجيات عنوانها «أحاديث مع الله» . وقد هاجمه الشيخ محمد متولى الشعراوى على أساس أن الله لا يتكلم إلا مع الأنبياء. وقد تواصل الهجوم فى المساجد والصحف ، بحيث اضطر الحكيم فى نهاية الامر إلى تعديل العنوان فأصبح « أحاديث مع نفسى » لم تكن المشكلة في العنوان. كانت فى محتوى الأحاديث، وفيها يدافع الكاتب عن العلم والعلماء بما لا يتناقض مع الدين . وكان محمد حسنين هيكل قد نشر خارج مصر فى صيف ١٩٨٣أيضا كتابه « خريف الغضب» الذى صدر فى الأصل بالإنجليزية، ثم نقل إلى العربية فى بيروت ودمشق. وفيه يروى الكاتب – كشاهد عيان – قصة بداية ونهاية عصر السادات. وقد أثيرت ضجة كبرى داخل مصر وخارجها حول الكتاب، فامتنعت صحيفة «الشرق الأوسط» السعودية التى تصدر فى لندن بالعربية عن نشر فصول الكتاب بعد أن نشرت بعضها بالفعل وفقًا لتعاقد بينها وبين الناشر الأصلى. وباستثناء جريدة « السفير» اللبنانية و«الوطن» الكويتية، فقد امتنعت صحف الخليج المتعاقدة على نشر الكتاب عن الاستمرار فى النشر، بسبب ضغوط مباشرة من القاهرة. وفى مصر طلبت وزارة الداخلية من جريدة «الأهالى» وقف نشر فصول الكتاب. واجتمع المجلس الأعلى للصحافة لمحاكمة المؤلف غيابيًا رغم وجوده الدائم فى مصر، وأصدر وثيقة إدانة ، هى الأولى من نوعها .

ومن المفارقات أن محاكم القاهرة اتهمت الممثل الكوميدى سعيد صالح بالخروج على النص أثناء تمثيله إحدى المسرحيات فى الوقت نفسه الذى اتهمت فيه محاكم رجال الدين توفيق الحكيم بالخروج على النص أثناء تأملاته المكتوبة. وفي الوقت ذاته اتهمت محاكم السياسة محمد حسنين هيكل بالخروج على النص أثناء تأليفه كتاب «خريف الغضب».

هذه المحاكم كلها كانت قد اتحدت من قبل لدى المدعى العام الاشتراكى فى ما سُمّى بمحكمة القيم التى اتهمت رشاد عثمان ثم عصمت السادات بالخروج على النص فى ممارسة التجارة. قبل هذه المجموعة من المفارقات وأثناءها وبعدها، كان مجلس الشعب قد أفتى بخروج محيى الدين بن عربى على النص مستأنفًا بذلك الحكم الذى حصل عليه المذكور بالبراءة منذ ثمانية قرون. وكان الأزهر قد اتهم لويس عوض بالخروج على النص فى كتابه «مقدمة فى فقه اللغة العربية»[١٩] .

وما زال البحث جاريًا فى محاكم القاهرة ودهاليزها السرية عن باب للخروج من المأزق، فإذا كان محيى الدين بن عربى قد شبع موتا فى قبره النائى، فإن سعيد صالح وعصمت السادات والحكيم وهيكل ولويس عوض ما زالوا أحياء فى مجتمعهم يرزقون، وهم أحياء لا كأفراد، وإنما كتيارات وشرائح وفئات واتجاهات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية.

---

(١٩) كانت إحدى دور النشر الحكومية قد طبعت كتاب محيى الدين بن عربى الشهير « الفتوحات المكية» فى الستينيات من هذ القرن، أى بعد أكثر من ثمانية قرون من ولادة الرجل (فى ٢٨ يوليو ١٩٦٥) وكما حدث مع كتاب طه حسين «فى الشعرالجاهلى » عام ١٩٢٦ تقدم أحد النواب إلى مجلس الشعب يطلب مصادرة الكتاب بدعوى أنه يحرّض على الإلحاد. وقد وافق المجلس بالأغلبية الساحقة على الطلب، وصودر الكتاب. هذا بالرغم من أن عبد الرحمن بدوى فى كتابه الذائع الصيت «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» لم يذكر من «الملحدين» اسم محيى الدين بن عربى وإنما أورد اسم الرجل مره واحدة ص٧ من الطبعة الأول والمصورة دائما فى طبعات مزوزة لأنه إذا كان ابن عربى «قد أثر فى الكوميديا الإلهية لدانته، فإن الصور الشعرية تختلف اختلافاً كبيرًا يؤذن باختلاف الروح بين الاثنين، فصور ابن عربى صورٌ تجريدية عارية من الشخصية بينما صور دانته صور حيّة ذاتية». هذ هو الكتاب المتخصص الوحيد فى «تاريخ الإلحاد فى الإسلام» لم يذكر قط ابن عربى كواحد من الملحدين. يبقى كتاب أسين بلاثيوس «ابـن عـربى: حياته ومذهبه» وقد ترجمه عـن الأسبانية عـبد الرحمن بدوى أيضًا، (الكويت – بيروت ١٩٧٩) ولا يخطر على بال هذا المؤلف الأسبانى أن الرجل الذى كتب عنه من «الزنادقة».

بعد ذلك أصدرت «الهيئة لمصرية العامة للكتاب» كتابًا عنوانه « مقدمة فى فقه اللغة العربية» للويس عوض. وكما وقع لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق عام ١٩٢٥ تقدم الأزهر إلى القضاء يطلب مصادرة الكتاب، وكان له ما أراد.

ولعل السؤال الذى يخطر على البال فوراً، هو : ماذا يجمع سعيد صالح بعصمت السادات بالحكيم بهيكل بلويس عوض ؟

إنه، لدى محاكم القاهرة، الخروج على النص. خروج سعيد صالح على نص الأخلاق والآداب العامة المدونة فى العرف والقانون، وخروجه على النص المسرحى المكتوب والذى وافقت عليه الرقابة باسم الدولة والمجتمع. وخروج عصمت االسادات أو رشاد عثمان أو توفيق عبد الحى على نص الأخلاق والآداب العامة المدونة بدورها فى العرف والقانون، وخروجه على الحدود الفاصلة بين المشروع وغير المشروع فى أساليب الاستغلال. وخروج توفيق الحكيم ولويس عوض وابن عربى على نص الأخلاق والآداب العامة المدونة فى العرف والقانون، وخروجهم على النص الدينى المكتوب فى دفاتر الكهنة والذى وافقت عليه أغلبية الخلفاء والبطاركة والفقهاء والمطارنة والعلماء والأحبار. وخروج هيكل على نص الأخلاق والآداب المدونة فى العرف والقانون، وخروجه العلنى على النص المكتوب بالحبر السرى والذى شارك هو شخصياً فى كتابته، وبالتالى فهو يعلم ولا يتقيد بما يعلمه.

وكان لابد لمحاكم القاهرة أن تتوج أعمالها بما بدأت به حتى لا يتهمها أحد هى الأخرى بالخروج على النص، بدأت بإعدام خالد الإسلامبولى، وانتهت بمحاولة إعدام من نوع آخر للبابا شنودة.

وهل ثمت ما يجمع سعيد صالح بالبابا أو يجمع الإسلامبولى بعصمت السادات ؟

تجيب المحكمة المصرية والعربية والدولية المتنوعة الأسماء والأشكال والألوان: نعم، إنه الخروج على النص.

أىُّ نص ؟

نص المعادلة التى بدأت «نهضة» فى زمانها الممتد من محمد على إلى عبد الناصر، والتى انتهت «ثورة مضادة» فى عهد السادات.. وهو الرجل الذى وصف دولته حرفيا، بأنها دولة «العلم والإيمان» .. ووصف نفسه «بالرئيس المؤمن» وأوعز إلى أحد النواب أن يتقدم بمشروع قانون إلى مجلس الشعب يصبح بموجبه «سادس الخلفاء الراشدين».

ولكن المشكلة هى أن المعادلة المذكورة قد انتهت نهايتها التاريخية المعروفة فى ١٩٦٧ وأن المعادلة لها رصيد فى أزمنة «الثورات» لا تخطئه العين : كالاستقلال والديمقراطية والعدل الاجتماعى والوحدة القومية، حتى وإن تغيَّب أحد العناصر فى زمن عرابى أو فى زمن سعد

زغلول أو فى زمن عبد الناصر، في بناء الدولة أو فى بناء المجتمع، فإن المعادلة كانت تؤدى دورها فى إطار الإسلام والحضارة « الغربية» ثم تنتكس وتطول انتكاستها فى مراحل الثورة المضادة : عباس حلمي الأول وسعيد باشا والخديوى إسماعيل والخديوى توفيق طيلة المرحلة الواقعة بين مؤسس الدولة الحديثة محمد على وفتوحات نجله إبراهيم باشا وبين الثورة العرابية، ثم : زيورو محمد محمود وعلى ماهر وأحمد ماهر وفهمى النقراشي وحسين سرى ونجيب الهلالى طيلة المرحلة الواقعة بين سعد زغلول وجمال عبد الناصر. وكان عبد الناصر هو القائد المصرى الوحيد الذى أدرك جرثومة الفساد الداخلية فى قلب المعادلة، لذلك كان الوحيد الذى عوقب بأن لا يصل اكتشافه «القومية العربية والعالم » إلى مرحلة التحقق الفعلى، وأن تكون نهاية حكمه نهاية النهايات لمعادلة «النهضة» المهزومة.

كان « الوحيد» فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهى مرحلة تاريخية جديدة كليا فى حياة الإنسانية بأسرها. ولكنه كان من سلالة أحمد عرابى الضابط الفلاح، من سلالته الاجتماعية والعسكرية والعقائدية. غير أن «الحركة الوطنية» التى كان يمكن الإجهاز عليها فى سنة واحدة أيام عرابى، استطاعت أن تعيش ثمانية عشر عامًا أيام عبد الناصر. والفرق كان فى «التطور» الذى حدث للعالم وللعرب ولمصر خلال سبعين عامًا.

ولكن النتيجة واحدة، وهى أن اكتشاف الثورة العرابية النظرى، وقد تحول إلى «دولة » فى ظل الثورة الناصرية، لم يتحقق. النتيجة الواحدة لا تعنى الخاتمة الواحدة، فقد استمرت معادلة النهضة رغم هزيمة عرابى. كانت الهزيمة للبديل الأكثر عنفوانًا، للإكتشاف الأكثر انسجامًا مع مصطلح النهضة. أما المعادلة ذاتها فقد استمرت مشروخة: جناحها الوطنى السلفى يمثله مصطفى كامل ومحمد فريد والحزب الوطنى، وجناحها الوطنى الغربى يمثله أحمد لطفى السيد وحزب الأمة. وقد عاد الجناحان إلى الجسد المهيض فى ثورة ١٩١٩ وقيادة سعد زغلول ونشأة حزب الوفد.

وبدت الأمور لبعض الوقت، كما لو أن معادلة النهضة قد استعدت عافيتها، فكان تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ وكان دستور ١٩٢٣ وكان سعد باشا رئيسًا للحكومة. ولكن هذا كله لم يستمر أكثر من عام واحد بالكمال والتمام، فقد أقيلت حكومة سعد وحل البرلمان بأمر ملكى وصودرت الصحف.. بالرغم من أن «زعيم الأمة» و «زعيم الثورة»، إلى آخر الألقاب التى أطلقت على سعد، كان هو نفسه الذى حل الحزب الاشتراكى الأول فى تاريخ مصر (١٩٢٤) . وهو الحل الذى يعلن انضباط معادلة النهضة فى حدودها الطبقية المعروفة. ولكنه حل الحزب، وأقيل من الحكم.

ولم يستطع الوفد أن يصنع شيئًا في العـام التالي حين كـتب الشيخ علي عبـد الرزق «الإسلام وأصول الحكم» ضد الخلافة عمومًا، وضد طموحات الملك فؤاد في الخلافة خصوصًا. وهو « فكر النهضة» في إطار الإسلام والعصر دون الخروج على نص المعادلة التي كان الوفد تجسيده السياسي. ومن المثير أن نائبًا وفديًا هو الذي تقدم في العام التالي (١٩٢٦) باستجواب ضد كتاب «في الشعرالجاهلي» لطه حسين الذي لم يخرج بدوره عن المعادلة المرسومة، ولكن الإثارة تبلغ ذروتها حين يقف إلى جانب طه حسين عبد الخالق ثروت باشا من حزب الأقلية الأرستقراطية – الأحرار الدستوريين – بينما يتحفظ سعد زغلول على «عقل» طه حسين .

وبظهور حسن البنا عام ١٩٢٧ كانت المعادلة «النهضوية» تخطو بثبات نحو الإفلاس الحقيقي، باتخاذ رموزها مواقع الدفاع، أي بإقدام محمد حسين هيكل وطه حسين وتوفيق الحكيم وأحمد أمين وأحمد زكي أبو شادي وعباس محمود العقاد على تأليف الإسلاميات المشهورة طيلة الثلاثينيات والأربعينيات. وهي مؤلفات عظيمة، لا تخرج على جوهر «الإصلاح الديني » وهو من العناصر الثابتة في فكر النهضة. وهي استكمال بنيوي لما كتبه هؤلاء الرواد من يونانيات ولاتينيات وفرنسيات، أي غربيات. ولكن المشكلة هي أنه يبقى الفرق قائمًا بين وجهي العملة دائمًا، مهما كانت العملة واحدة، فالخامة التراثية من الشعر الجاهلي أو الشعر العباسي التي كان يختبرها طه حسين بمنهج ديكارت أو كان يمتحنها العقاد بمنهج هازلت، كانت أكثر انسجامًا مع العقلانية والرومانسية من إخضاع التاريخ الإسلامي لمنهج كارلايل. وكانت رواية «زينب» لهيكل أو النقد الأدبي لأحمد أمين و«عـودة الـروح» للحكيم أو أوبرات أبي شادي الشعرية ومجلة أبو للو، أكثر قربًا وتجانسًا مع جوهر النهضة من كافة مؤلفاتهم الرائعة عن الإسلام... الذي يمكن لخالد محمد خالد أن يحقق فيه على صعيد الشارع الشعبي ما حققه الإمام محمد عبده على صعيد الاجتهاد التشريعي النظري. وسيبقى «الدين في خدمة الشعب» و«من هنا نبدأ» و«مواطنون لا رعايا» لخالد محمد خالد أعظم، بما لا يقاس في إطار الفعل الاجتماعي السياسي الثقافي المؤثر، من كل ما كتبه هؤلاء بصياغات أكثر علمية وأدق أكاديمية.

وسيبقى ما هو أهم : أن حسن البنا الذي بدأ «دعوته» كجمعية خيرية، سيتحول إلى تيار سياسي كاسح طيلة نصف قرن بين عامي ١٩٢٧و١٩٧٧ وهو العام الذي ينتهي بأقرب المقربين إلى هذا التيار وصاحبه إلى الانحناء أمام العلَم الصهيوني في مطار بن غوريون. وهي النقطة التي يلتقي فيها داخل شخص واحد يدعى السادات التياران النقيضان : منتهى التشبث بأهداب السلف الصالح والدين والتراث والأصالة والإسلام، وذروة التعلق بالغرب والخواجا الصهيوني .

غير أننا نفاجأ بعد أربع سنوات فقط، كما لو أن هذ الرمز المكثف الذى تحمله شخصية السادات لوحده التراث والغرب لم يعد رمزًا لشىء خارجه، بل أصبح وحيدًا. وتجلت هذه الصورة المفاجئة مرتين فى شهر واحد. فى الأسبوع الأول من سبتمبر- أيلول ١٩٨١ وضع الرجل كافة رموز التراث والغرب وما بينهما وما خارجهما داخل السجون، وكأنه وضع مصر كلها فى المعتقل. وأصبح وحيدًا. وفى السادس من أكتوبر- تشرين الأول ١٩٨١ تمكن أحد أبناء جيشه من قتله كما لو أنه كان وحيدًا

أو كما لو أنه خرج على النص المكتوب. وهذه، بالضبط، هى القضية بحذافيرها، فمن هو الذى خرج على النص حتى يستحق العقاب : هل هو السادات أم خالد الإسلامبولى ؟ هل هو عصمت السادات أم المدعى الاشتراكى ؟ هل هو سعيد صالح أم الرقيب على المصنفات الفنية ؟ هل هو البابا شنوده أم مجلس الدولة ؟ هل هو لويس عوض أم الأزهر ؟ هل هو توفيق الحكيم أم الشيخ متولى شعراوى ؟ هل هومحمد حسنين هيكل أم موسى صبرى ؟ هل هو محيى الدين بن عربى أم مجلس الشعب المصرى ؟ بل ونستطيع أيضًا أن نسأل : هل هو البابا شنودة المبعد فى الصحراء أم الأنبا صموئيل الذى قتل مع السادات ؟ وهل هو مصطفى شكرى رئيس تنظيم التكفير والهجرة أم الشيخ الذهبى، وكلاهما أعدم، الأول بيد الدولة والثانى بيد الأول ؟ (٢٠)

من المتهم ؟ من الذى خرج على النص، أو ما ندعوه بالعقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم وبين المحكومين وبعضهم بعضًا ؟

---

(٢٠) إن تعدد الأسئلة لاينفى تناقض الأجوبة، خاصةً لدى «الغرب» الذى يمكن مطالعة بعض نماذجه فى الفرنسية :

A - CARRE' Oliuier et Mechaud Irerard "les Fréres musulmous 1928-1982", Paris 1988.

b - KEPEL Crilles , Le Projhéte et Phasaum. les maucemento islamusles doms "I,gygte Cmdempsaine .", Paris 1984.

C-RLREL PIeme ,"L'Egypt Des ruylwe. L eu Sodote de Nooser aroubarak , Paris 1982.

d-HUGOT g.J permal ,"Lesaoleau de rohomet" Paris 1988.

وبالنسبة للتناقض العربى والإسلامى، راجع العدد الخاص من مجلة Peuples Méditerraméens رقم ٢١ وعنوانه L, Islamisme en effeuewcence (أكتوبر- ديسمبر ١٩٨٢) وقد شارك فيه من المصريين حسن حنفى وطارق وسمير أمين ومن الجزائر أحمد بن بللا ومن إيران أبو الحسن بنى صدر ومن تونس زهير الذاودى، وغيرهم.

كان الأزهر وبعض رجال الدين هم الذين أفتوا بأن الإسلام يؤيد الزيارة، وكانت بعض الجماعات الدينية قد نشأت فى حضن وزارة الداخلية ومعسكراتها، وكان توفيق الحكيم هو الذى كتب «عودة الوعى» البيان الأول لإدانة الناصرية وتأييد عهد السادات، وهو الرائد الفكرى للصلح مع الصهيونية، وكان الشيخ الشعراوى وزيراً فى عهد السادات، وكان هيكل أحد أعمدة الانقلاب الذى أتى بالسادات، وكان موسى صبرى، وما يزال، أحد أعمدة الإعلام الساداتى.

فمن الذى خرج على النص فاستحق القتل أو السجن أو التشهير أو المصادرة من الطرف الآخر؟ ولماذا نرى أحيانًا أن الخصمين يُقتلان أو يُبعدان أو يُصادران أو يُسجنان ؟ السادات قتل، والإسلامبولى كذلك. صموئيل قتل، وشنودة أُبعد. عصمت السادات أو رشاد عثمان فى السجن، وتوفيق عبد الحى فى المنفى، وكذلك المناضل الإسلامى أو القومى أوالناصرى فى السجن، أيضًا، وفى المنفى كذلك ؟

ما هو الذى نراه كما لو أننا فى سيرك سريالى ؟ كما لو أن الجميع يطاردون الجميع وكما لو أن الجميع يحتمون بالجميع، وكما لو أن الطائرة التى تحمل الجميع على وشك السقوط والكل يبحث عن باب النجدة .

أو ماذا يجرى فى مصر ؟

واقع الأمر فى مصر يختلف عن الأمر الواقع، فليس هناك نص واحد مكتوب، من يخرج عليه يستحق العقاب، وإنما هناك عدة نصوص يرى كل من أصحابها أنه صاحب النص الوحيد الصحيح، والآخرون خارجون على النص الذى تسميه الدولة بالقانون. أى أن المشكلة هى أن كافة النصوص صحيحة بالنسبة لأصحابها، ولعلها كذلك صحيحة بالنسبة للقواعد والمقومات التى تستند إليها فى شرعيتها. ولكن الإشكالية، وليست المشكلة، هى أن مقدمات النص لا تقود بالضرورة إلى نتائجه المكتوبة فى ظل المتغيرات المتلاحقة على كافة النصوص، خاصة وأن كل نص له مذكرات تفسيرية فضلاً عن الحواشى والهوامش ومختلف الجمل العرضية .

هناك أساسًا النص الإسلامى، والنص الناصرى، والنص المغترب أو المستغرب. وليست هذه النصوص الأساسية وغيرها من التفريعات مجموعة مجردة من المقولات النظرية، ولا هى مجموعات بشرية منظمة حزبيًا وسياسيًا، وإنما هى خليط من المصالح والأحلام والوعى والقوى الاجتماعية والارتباطات العربية والدولية .

وهناك، لابد من الإقرار بشكل عام، أن مجتمعنا رغم أنف الانتفاضات المتتالية منذ أكثر من قرن لم يصل تطوره إلى مرحلة التوحد النمطى للإنتاج، ففى حياتنا تتعايش عدة أنماط ونظم اقتصادية واجتماعية، يسودها بالطبع النمط الرأسمالى التابع والمتخلف. ولكن هذه السيادة فى دولاب الإنتاج والاستهلاك، لا تعنى مطلقًا سيادة علاقات الإنتاج الرأسمالية أو القيم الاجتماعية البرجوازية.. فما تزال الرواسب شبه الإقطاعية كامنة فى هذه العلاقات وتلك القيم. ومن هنا لابد من الاعتراف كذلك بأن التشكلات الاجتماعية لم تصل قط إلى مرحلة التبلور الطبقى الأكثر انسجامًا وتناغمًا مع إيقاعات الوعى الطبقى. هكذا ينفصل المصطلح المتداول إعلاميًا وأكاديميًا وربما اجتماعيا عن جملة البنى الاجتماعية القائمة. وهكذا تضطرب نصوص العقد الاجتماعى المبرم بين الحاكم والمحكومين وبين المحكومين وبعضهم بعضًا.. فشرعية أى نص فى مثل هذه الأحوال هى شرعية احتمالية مرجحة يمليها ميزان القوى الاجتماعى أكثر مما يحتمها الفقه الدستورى أو الرأى العام الشائع على السواء.

لذلك، فالجميع – بصورة غير واعية – يبحثون عن باب للخروج من المأزق. واللاوعى يتجلى فى أنهم أثناء البحث يصطدمون ببعضهم بعضًا ولا يدرون السبب بل إن كل منهم يظن أن «عرقلة السير» مصدرها الآخرون، ولأن كلا منهم يبحث عن باب النجدة بمفرده، ويعتقد أن بابه الرئيسى هو العنوان الصحيح، ولكن الآخرين هم السبب فى هذا الضياع.

ولكن الحقيقة هى أن الطريق مسدود أمام هذه الخيارات – النصوص، كلها، منفردة . وهو مفتوح أمامها كلها مجتمعة فى نص جديد يعترف بهزيمة النصوص السابقة كلها، فلا «يوفّق» بينها بل «يركب» منها رؤيا جديدة تتخلق بالواقع وتنطبع بطين الأرض .

وكما أن هزيمة ١٩٦٧ لم تكن عسكرية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية فقط بل هزيمة شاملة، فإنها كذلك لم تكن هزيمة مصرية– سورية، بل هزيمة عربية شاملة.

وأيضًا فإن هزيمة ١٩٨٢ لم تكن هزيمة عسكرية لمجموعة من الفدائيين أمام جيش إمبراطورى منظم حديث، ولا كانت هزيمة فلسطينية – لبنانية، بل هزيمة عربية شاملة.

ولم تكن المسافة الزمنية بين الهزيمتين إلا تجسيدًا تاريخيًا للهزيمة المستمرة. أو هزيمة الهزائم منتهى نهاية النهايات لعصر امتد من عام ١٨٠٥ حين تولى محمد على السلطة فى مصر إلى عام ١٩٦٧ حين سقطت الناصرية فى مصر، أى حين سقطت أرقى مراحل «النهضة» وأكثرها تقدمًا .

وكانت عظمة عبد الناصر ومأساته معًا أنه اكتشف البديل ولم يستطع تحقيقه، فكان «البديل الآخر» جاهزا. وهو بديل ضد التاريخ، ولكن بفضله أيضًا انتصر. إنه البديل المزيف، والانتصار المؤقت، ولكن الزمن الاجتماعى لا يرحم.

لذلك تصطدم النصوص المهزومة فى ظلمة البديل المزيف وفى وهج انتصاره المؤقت، تبحث عن باب للخروج ليس بيديها مفتاحه، تبحث عن الشرعية بالإرهاب وتبحث عن الأحلام فى الكوابيس وتبحث عن أنصاف الحقائق بأنصاف الأكاذيب.. فما العمل ؟

(٣) النص.. والنص المضاد

لم يكن النص الإسلامى غائبًا حين ظهر الإخوان المسلمون فى نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات من هذا القرن. كان الإمام محمد عبده وفكره والحزب الوطنى وأيديولوجيته فى قلب القلب من الثورة العرابية قبل نهاية القرن الماضى بعشرين عامًا. وكان مصطفى كامل حتى السنوات الأولى من القرن الجديد هو الشعلة المصرية الإسلامية القريبة غاية القرب من الخلافة العثمانية. وكان سعد زغلول قائد ثورة ١٩١٩ تلميذًا نجيبًا للإمام محمد عبده.

وهذه كلها إشارات واضحة إلى أن الإسلام كان حاضرًا فى وعى الثورة المصرية المغدورة، سواء فى مرحلته العرابية الباكرة أو فى مرحلتها الوفدية التالية.

لابد من الإشارة أيضًا إلى أن الإسلام - كأيديولوجية شعبية - لم يتوقف لحظة عن السكنى فى تيار الشعور الجمعى للشعب العربى فى مصر.. فكيف تمكن إذن التيار الإخوانى من فصم عرى «التوفيق» بين الإسلام والعصر، وأعلن الانفصال من طرف واحد؟ هنا يجب أن نضع فى الاعتبارعدة نقاط : أولها أن التوفيق فى معادلة النهضة كان هشًا على صعيد الفكر، قويًا على صعيد الحركة الاجتماعية بكل ما تشتمل عليه من تكوين اقتصادى وعلاقات انتاج وقيم.. فالتحديث الذى أراده الغرب صياغة حضارية للتبعية كثيراً ما استخدمته بعض الفئات والشرائح سلاحًا للاستقلال. صحيح أنها كثيرًا ما هزمت، ولكن صحيح أيضًا أنها حققت بعض خطوات النجاح. أما الفكر، فما كاد يمس القشور فى جدار قدس الأقداس (منهج البحث فى التراث عند طه حسين ونظام الحكم عند على عبد الرزاق) حتى كان يتداعى ويتراجع سواء بحذف الفصل الرابع من كتاب الشعر الجاهلى، أو بالتوقف عن إعادة نشر «الإسلام وأصول الحكم»، أو بركوب الموجة ومزاحمة فرسانها.

وهنا تأتى النقطة الثانية، فقد ظهر الإخوان المسلمون فى خضم الانتكاسة التاريخية لثورة ١٩١٩ واتسعت دائرتهم فى ظل الهزيمة الكاملة لهذه الثورة. وسوف ترافقهم هذه الصفة دائماً، فهم لا يشاركون فى إحدى الثورات أو إحدى مراحل الثورة ولا يولدون فى غمرة المدّ الثورى، بل فى مناخ الجزْر ينشطون وفى ظلال الخيبات الوطنية والقومية الكبرى يتمددون.

وهكذا نصل إلى النقطة الثالثة، فهذا الفكر يعتمد من ناحية على غياب الديمقرطية وقهر الحريات، ومن ناحية أخرى على انتشارالظلم الاجتماعى الساحق للشرائح الدنيا من المنتجين والكادحين. ولم يحدث قط أن عاش هذا الفكر فى ظل الديمقراطية أو العدل الاجتماعى. ولذلك أيضًا كانت لغته الرئيسية هى الإرهاب وليس الحوار، لعدم إيمانه أصلاً بالجماهير كقوة شعبية سياسية وبالتالى عدم قدرته على صياغة البرامج المحددة لاستقطاب الأنصار والمؤيدين.

غير أننا بالوصول إلى النقطة الرابعة نفهم أنهم كانوا يملأون الفجوة القائمة بين إسلام المؤسسة – أى إسلام السلطة – وبين إسلام الشعب ، يملأونها بالفكر المستورد من وحى تجارب انسلاخ قومية (باكستان أساسًا)، من محمد إقبال إلى أبى الأعلى المودودى مرورًا بالندوى.. فالأفكار السياسية لدى هذ التيار بمختلف تفريعاته لم تنبت فى الأرض المصرية أو العربية، وإنما هى أفكار مستوردة أولاً ومن تجارب معادية للفكر القومى ثانياً.

لذلك سنلاحظ أن هذا التيار سيتحالف دائمًا مع الأقليات الديكتاتورية المتحالفة بدورها مع الغرب. وفى الوقت نفسه فإن المواجهة الدموية محتومة بين الحليفين. هكذا تحالف «الإخوان» فى العصر الملكى مع العرش ورجاله ضد حزب الوفد، – حزب الأغلبية الشعبية الساحقة. ولكن نهاية النقراشى وأحمد ماهر كانت بأيدى الإخوان وكنت نهاية حسن البنا من تدبير حلفائه السابقين. وفى العهد الناصرى تحالف «الإخوان» مع محمد نجيب وأعمدة النظام القديم المنهار ضد عبد الناصر والثورة والأغلبية الشعبية الساحقة. ثم تحالفوا – وكان ذلك الأمر طبيعيًا / مع السادات عشر سنوات شاملة، فكانت نهايتهم على يده ونهايته على أيديهم.

ولكن النهايات الدموية ليست نهايات تاريخية، ولا هى علامات فارقة فى تاريخ النظام أو المجتمع، لأنها من الجانبين نهايات إرهابية لا نهايات ثورية شعبية... فمصرع النقراشى أو أحمد ماهر كان اغتيالاً فرديًا ولم يكن نهاية للنظام الملكى، بينما كانت النهاية الحقيقية لهذا النظام على يد عبد الناصر وجيشه وشعبه، فالنهاية لم تتحقق بالإرهاب وإنما بالثورة. كذلك فإن اغتيال حسن البنا لم يكن نهاية الإخوان، بينما كانت الإجراءات الناصرية الوطنية والتقدمية تسحب البساط من تحت أقدامهم. ولو كانت الديمقراطية حاضرة لتم سحب هذا

البساط نهائيًا بالتصفية الفكرية والسياسية من جانب الشعب، لا بالتصفية الإدارية والبوليسية من جانب السجون والمشانق التى أبقت عليهم عمليًا تحت الأرض، حتى إذا أقبلت الثورة المضادة بقيادة السادات خرجوا فوق السطح.. بل واتسعت دائرة نشاطهم وتعددت تفريعاتهم وقويت شوكتهم مع غيبة الديمقراطية وانتشار الظلم الاجتماعى واستمرارية مناخ الهزيمة.

ومعنى ذلك أن الفترتين الزاهيتين فى تاريخ الإخوان وتفريعاتهم هما الفترة التالية لانتكاسة ثورة ١٩١٩ والفترة التالية لإنتكاسة الثورة الناصرية. والقانون الذى يمكن استخلاصه – إذن – هو أن المد الإخوانى لا يتألق إلا فى خضم «الثورة المضادة» ولا يخبو إلا فى غمار الثورة.

ولكن القانون الثانى الملازم له، هو أن الثورة المضادة فى جوهرها انفراد من جانب الغرب بالتبعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة والمجتمع، ومن ثم كان التحالف بين التيارات الإخوانية ونظام الثورة المضادة محكومًا سلفًا بحتمية الانفجار. من هنا يجب التمييز بين استقطاب الاربعينيات واستقطاب السبعينيات. كانت معاهدة ١٩٣٦ بين جبهة الأحزاب المصرية والاحتلال البريطانى تتويجًا سياسيًا لانتكاسة ثورة ١٩١٩ وتراجع معادلة التوفيق النهضوية بين الإسلام والغرب ، أمام المشهد الاجتماعى الزاحف من أعماق الريف وأبخرة المصانع فى المدينة. وبدأت أسس التوفيق فى المعادلة تتمزق بالسيادة التدريجية لنمط علاقات الإنتاج الجديدة وقيمها التى تبدأ من المطبخ والثياب وأسلوب التخاطب ولا تنتهى بالمدارس والجامعات والنوادى والمقاهى والصحافة والسينما والأحزاب والمسرح والروايات الأدبية وممارسة الحب. ولم يكن الإسلام – كأيديولوجية شعبية ولا كمؤسسة سلطة – فى موقع الاعتراض على هذا التحول التدريجى البطئ لأسلوب الحياة عند المصريين الذين لم يتخلوا يومًا، رغم هذا التحول فى العادات والقيم والتقاليد والعلاقات الاجتماعية، عن الصلاة والزكاة والحج والتبرك بالأولياء الصالحين والاحتفالات الدينية الكبرى.

ولم ينتبه الكثيرون إلى أن هذه الليبرالية الاجتماعية الوافدة مع ما يشبه الليبرالية الاقتصادية ، لم تقترن كلتاهما بالليبرالية السياسية.. فالتغريب، أو ما سمى بالتحديث، لم يرافقه من جانب سلطة الاحتلال الغربى والعرش التابع للغرب وأحزاب الأقلية التابعة بدورها لهما، سوى الديكتاتورية فى أفظع صورها: رغم كل ما قدمه الخديوى إسماعيل للغرب خلعوه لمجرد أن أقر مجلس شورى القوانين (البرلمان الأول فى تاريخ مصر الحديث) وأوشك على إعلان الدستور. عباس حلمى الثانى خلعوه لمجرد تعاطفه مع الحركة الوطنية. سعد زغلول

أقيل من الحكم لمجرد أنه أراد تطبيق الدستور. أغلقوا البرلمان تلو الآخر، أوقفوا الصحف عن الصدور وسجنوا السياسيين والمثقفين.

ولم يسأل الليبرالى المصرى نفسه : لماذا يسمح الغرب بحقوق الإنسان فى بلاده ويمنعها فى المستعمرات. وكيف تتضاءل المشكلة لتصبح فى العشرينيات صراعًا إعلاميًا بين لبس القبعة ولبس الطربوش، ثم تصبح فى الثلاثينيات سؤالاً «جاداً» يقول. «هل نحن لاتينيون أو سكسونيون» ؟ أى بعد أن كنا نتساءل عن الاختيار بين تركيا والغرب رحنا نتساءل فقط عن الاختيار بين غرب وغرب.

هكذا أصبح الغرب هو المقولة الاقتصادية الاجتماعية الراسخة دون إدراك لمغزى الانفصام بين هذه المقولة وغياب الليبرالية السياسية التى يزهو بها الغرب فى بلادنا، فهو «الراعى الصالح» لكافة قيود الديكتاتورية التى يفرضها بنفسه مباشرة أو عبر «الوسطاء» من حكامنا.

من هذه الفجوات إذن، وقع الاستقطاب فى الأربعينيات بين اليمين واليسار. وقع الانفصال بين طرفى المعادلة : الإسلام والغرب. إسلام النهضة – رغم فروسية خالد محمد خالد – لم يعد قادراً على التوافق – لا التوفيق – مع غياب الديمقرطية وحضور التبعية. وإسلام المؤسسة (الأزهر) لم يعد قادراً على التنسيق مع إسلام الشعب حتى أن الملك فاروق أرخى لحيته استعداداً لتنصيبه أميراً للمؤمنين الوالده الذى لم يحصل على اللقب رغم محاكمة على عبد الرزاق. ومن هنا كان انفراد «الإخوان» بالنص الإسلامى خاليًا من مؤسسة الدولة وتيار الشعور الجمعى لدى الشعب يعنى ولادة اليمين الإرهابى باسم الدين. والترجمة السياسية لذلك هى الشعار الحماسى الملتهب والتنظيم السرى المسلح والمعزول عن الشارع الشعبى ودستوره الوحيد هو «المؤامرة» التى لا تصل بأصحابها أبداً إلى الحكم، ولكنها تمهد الطريق أمام الثورة المضادة وتبرر لها القمع والديكتاتورية.

وكان الاستقطاب ناحية اليسار مفهومًا لا كردّ فعل على التطرف اليمينى فقط، بل كاستجابة لمتغيرات لمشهد الاجتماعى الزاحف أيضًا، ولم يكن اليسار الممثل الشرعى للغرب إلافى أقل القليل مما هو فكرى ويتناقض أساسًا مع جوهر الغرب. كان يمثل الغرب وكلاء الشركات الأجنبية والعرش والأحزاب الموالية. وهؤلاء كانت لهم علاقات حميمة بالإخوان، رغم المواجهات الإرهابية المتبادلة، ولذلك كان الاستقطاب بين اليمين واليسار على صعيد الفكر وحده، أما فى قلب الحركة الاجتماعية، فقد كان الإخوان والغرب متجاورين فى مواجهة الحركة الشعبية ككل .

وهى الحركة التى قادها جمال عبد الناصر بجسارة فى ثورة ١٩٥٢. الحركة التى أحست عميقًا بانهيارات المعادلة النهضوية، وأرادت أن تبنى أسس المعادلة الجديدة. وهى الأسس التى تستجيب للتحدى الكامل فى قلب الدولة والمجتمع وتستوعب المتغيرات القادمة من الداخل والخارج. لم يكن التيار الإخوانى بديلاً للغرب ولا لإسلام الشعب ولا لإسلام المؤسسة. كان نصًا سياسيًا أكثر منه تيارًا اجتماعيًا أو اقتصاديًا، قادمًا فى الأصل من « الخارج». ولم يحدث قط أن تحول إلى «عقد اجتماعى» مع الشعب وكان قدومه من الخارج يعنى اصطدامًا مباشرًا مع المتغير الأساسى الأول فى مصر، وهو تعاظم نحو الكيانات الاجتماعية المسحوقة من عمال وفلاحين وموظفين صغار وطلاب وتجار وصناعيين تتناقض مصالحهم كليًا مع النظام السائد. وكان المتغير الثانى هو عودة انبعاث الفكر القومى العربى طيلة الأربعينيات. ومن ثم برزت بحدّة على السطح ثلاثة تحديات رئيسية هى: الحاجة الملحة إلى الاستقلال الناجز عن الغرب فى طريق التحول الاقتصادى إلى نظام جديد يلبى احتياجات الوطن فى التقدم الاجتماعى، والحاجة الملحة إلى ديمقرطية واسعة اتساع الشرائح والفئات الاجتماعية الوافدة على مسرح الإنتاج، والحاجة الملحة إلى وحدة قومية عربية تستوعب التنمية التى تتناقض مع التجزئة. والحاجة الملحة إلى اختيارات جديدة فى الساحة الدولية تتفق مع هذه الأهداف.

ومن هذه العناصر- التحديات والمتغيرات - أقام عبد الناصر معادلته البديلة التى أحب ايجازها فى مصطلح «القومية العربية والعالم». وهى النص المكتوب بالدم والعرق والدموع والمعارك المتصلة والانتصارات والهزائم. وهى النص الذى كتبه عبد الناصر مع الشعب، فكان عقدًا اجتماعيًا موثقًا.

وفى وقت مبكر من الثورة وجه الإخوان المسلمون مسدسهم إلى هذا العقد عام ١٩٥٤ فى شخص جمال عبد الناصر [٢١]. وفى وقت متأخر كرروا المحاولة ولم ينجحوا. لأن النص الناصرى كان نصا شعبيا مصريا وقوميا عربيًا وريادةً إنسانية للعالم «الثالث». كان الإصرار

---

(٢١) بدأ الأستاذ عمر التلمسانى المرشد العام للإخوان المسلمين فى مصر، ينشر ذكرياته فى جريدة : «الشرق الأوسط» العربية التى تصدر من لندن منذ أغسطس ١٩٨٤. وقد أنكر أن يكون الأخ المسلم محمود عبد اللطيف الذى حكم عليه بالإعدام هو الذى حاول اغتيال جمال عبد الناصر عام ١٩٥٤ كما أنكر أن يكون الإخوان أصلاً من أنصار العنف. وفى المذكرات يقول إنه كان دائمًا على اتصال بأجهزة الأمن حتى لا يحدث صدام بينها وبين الإخوان، وإن مكتب «الدعوة» قد رحب بوفد إسرائيلى كان يزور القاهرة، وقد قام الوفد بزيارة المقر فاستقبل وودِّع بالحفاوة والتكريم.

على التحول الاشتراكى والوحدة القومية والتحالف مع القوى العالمية التقدمية مصدر التناقض الأصيل والسريع والمتصل بين النص الإخوانى والنص الناصرى.

ولم تكن الناصرية أكثر من «حركة تاريخية» و «علامة فارقة بين عصرين» فقد هزمتها الفجوة بين المعادلة التى أبدعتها والمعادلة السارية المفعول. لم يتحقق النص الناصرى لا لأن النص الغربى كان الأقوى ولا لأن النص الإخوانى كان الأقوى، بل لأن المقص الداخلى والعربى كان يفعل فعله تحت السطح. كان تغييب الديمقراطية ضربة للتقدم الاجتماعى وكان تغييب الوحدة ضربة لتحرير الأرض. وكانت الثورة المضادة حاضرة سرًا وعلنًا داخل سلطة الثورة وبين دهاليز المجتمع.

لم يكن الغرب قد رحل ولا نصّه الاقتصادى- الاجتماعى. ولم يكن النص الإخوانى قد رحل، رغم الحصار والعزلة عن الشعب. وكانت الليبرلية قد ترنحت وسقطت إعياءً.

وعندما أقبلت هزيمة ١٩٦٧ كان الغرب يقدم مصر والوطن العربى كله لقمةً سائغةً للإسلام السياسى الذى لم يعد الإخوان وحدهم معتمدوه الرسميون. كان هناك إلى جانبهم وبرفقتهم حزب التحرير الإسلامى وحزب الدعوة وجماعة التكفير والهجرة وغيرهم وغيرهم من تيارات تكاثرت تلقائيًا فى ظلام الهزيمة البهيم . وبعد ثلاث سنوات فقط - أى بمجرد رحيل عبد الناصر- كانت الثورة المضادة فى الحكم.

لم تعد هناك الازدواجية بين المعادلة الناصرية ومعادلة النهضة، وإنما أصبح هناك الغرب. ليس الغرب فى العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية وحدها، بل فى السلطة الاقتصادية والسياسية كذلك .

هنا يجب أن نوضح أن «العلم والايمان» فى دولة الانفتاح أو «الرئيس المؤمن» أو «سادس الخلفاء الراشدين» لم تكن هذه كلها لتعنى إعادة صياغة المعادلة النهضة القائلة بالتوفيق، بين الإسلام والغرب. هنا كان الغرب فقط من شارع الهرم إلى شارع الشواربى إلى ضد التنمية المستقلة والديمقراطية والوحدة القومية وكلها تنعش الإسلام السياسى وتفتح له طريق الوهم فى أن يكون البديل. إن هذا المناخ المعادى لذكريات الناصرية واليسار، هو المناخ الملائم لأن يصبح هذ «الإسلام السياسى» أحد خيوط عصر الانفتاح

لذلك كانت دولة السادات سخية فى العطاء، بدءًا من السكاكين للخلايا الجامعية وانتهاءً بوسائل الإعلام المجانية للقيادات.

وليست صدفة هذه المسيرة المثيرة للإسلام السياسى فى تأييده المطلق للسادات، سواء فى إهدار الحريات لمجموع الشعب أو بالحملة الضارية على الناصرية أو تصفية القطاع العام

أو التشريعات الدستورية لقهر الأقلام الوطنية والتقدمية أو إجراءات التسيير والتشريع لمجتمع «السداح مداح».

كانت المشكلة وما تزال هى أن الغرب سيد الموقف الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، وأنه لا يمانع أحيانا فى استخدام الإسلام السياسى وتوظيفه فى خدمة مخططاته، بينما الإسلام السياسى يظن بنفسه القدرة على تحقيق هذه الأهداف منفردًا، وأنه صاحب الحق الوحيد فى السلطة الأيديولوجية على الأقل.

لم يكن الإخوان المسلمون ولا نظراؤهم طرفًا فى معادلة النهضة. بينما كان الغرب طرفًا أصيلاً. ولم يكن لدى سلطة الانفتاح أى تفكير فى استعادة معادلة النهضة تحت شعار «العلم والإيمان» وإنما كان المقصود هو توظيف الإسلام السياسى فى دولة الغرب. وكان المقصود من هذا الإسلام توظيف الغرب فى خدمته. لذلك أمكن للغرب والإسلام السياسى أن يتعايشا معًا وقد استأنف الطرفان هذا التعايش بمقتل السادات الذى بدا للإسلام السياسى تبريرًا كافيًا لإستمرار النظام والتعاون جزئيًا معه.

ولولا أن الاستقامة المنطقية لمخطط الغرب هى تشييد نمط المجتمع الاستهلاكى المترف فى بلد فقير، وبالتالى تشييد القيم والعادات الغربية الزاعقة وما يترتب عليها من «فساد» اقتصادى واجتماعى لما لقيت تيارات الإسلام السياسى هذا الانتشار الإستثنائى بين الشباب.

ولولا أن إسلام المؤسسة – الأزهر – يتبع الدولة مباشرة لما كان ممكنًا اغتيال الشيخ الذهبى، ولا أصبح ممكنًا الحوار بين دولة مبارك (ألا تطارد الفساد ؟) والمسجونين من شباب الجماعات.

ولولا هذا الفساد لما خرج سعيد صالح على النص المسرحى المكتوب خصيصًا لسلطة المهربين والمستوردين وسماسرة الغرب.. فهو لم يخرج على النص الأصلى للدولة «الجديدة». ولكن القاضى مضطر لمحاكمته وفقًا لنص آخر عفا عليه الزمن. لقد امتد مقص القاضى على النص الاجتماعى. وهى مشكلة بلا حل فى ظل الثورة المضادة لأن النص الاجتماعى هو الأقوى. والشيخ متولى الشعراوى يعرف ذلك، فهو – كتوفيق الحكيم – من شركاء «كامب ديفيد» ولكنه لا يعتمد نص معادلة ميتة كمعادلة النهضة التى يعتمدها الحكيم. وإنما يعتمد على المقص فى حذف النص وتعديله كما تراه المؤسسة(٢٢) .

من النص إلى المقص رحلة طويلة لم تنته.

---

(٢٢) من المعروف أن الشيخ الشعراوى كان وزير الأوقاف فى عهد السادات ووافق علنًا على اتفاقيات كامب ديفيد .

(٤) صراع النصوص

لماذا يصلح أولا يصلح «الاسلام السياسى» طرفًا فى معادلة نهضوية بديلة ؟

كان فكر « الإصلاح الدينى» وما يزال من محمد عبده إلى محمد خلف الله مروراً بعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد وأمين الخولى، عنصراً جوهرياً فى بناء «النهضة» التى عاشت واحتضرت فى حوالى قرن ونصف.. لأنها استطاعت من ناحية أن تكون جسراً بين إسلام الشعب وإسلام المؤسسة، كما استطاعت أن تكون المأذون الشرعى أو المفتى الشرعى الذى عقد «الكتاب» بين البرجوازية المحلية والغرب.

ولكن فكر الإصلاح الدينى حوصر مرتين مشهودتين : الأولى فى ظل النظام الأكثر رجعية والأخرى فى ظل النظام الأكثر تقدمًا.. فى الأولى حوصر طه حسين وعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد من جانب إسلام المؤسسة (الأزهر)، وفى الثانية حوصر خالد محمد خالد من جانب المؤسسة ذاتها (المؤتمرالوطنى للقوى الشعبية١٩٦٢). وكانت النتيجة أن خلا الجو الثقافى- السياسى من إسلام «الإصلاح الدينى». ولم يعد هناك سوى إسلام الشعب كأيديولوجية ثاوية فى عمق أعماق مجرى الشعور، وإسلام المؤسسة الطافى فوق السطح.. وهو الإسلام الموظف فى خدمة الدولة.. لذلك ينحاز لها الإسلام الشعبى فى ظل الدولة الناصرية لأنه يفتى بأن «الاشتراكية» و«الوحدة العربية» و«عدم جواز الصلح مع العدو الصهيونى» كلها قرارات وإجراءات واختيارات مستوحاة من الإسلام.

ولذلك أيضًا، فإن الإسلام الشعبى يفقد الثقة تمامًا فى إسلام المؤسسة حين يفتى فى وقت آخر بأن «الانفتاح» و«الاستثمار أو الاستغلال» و«الصلح مع إسرائيل» كلها قرارات وإجراءات واختيارات مستوحاة من الإسلام !!

هنا لا يجد إسلام الشعب ما يرتكز عليه سوى الإسلام السياسى.. لأن إسلام الإصلاح الدينى خبا ولأن إسلام المؤسسة لم يعد جديراً بالثقة ولأن ما يكتبه اليسار عن الإسلام أشبه ما يكون بالاعتذار ولا يبدو مقنعًا بل أقرب إلى الانتهازية الفكرية والسياسية أو الرعب من الزحف الجارف. أو فى أحسن الأحوال كأنه يحاكى جيل الرواد حين هرولوا إثر انتكاسة ثورة ١٩١٩ إلى الكتابات الدينية..

وهناك إضافات أخرى لا تقل أهمية، فى مقدمتها الهزيمة المستمرة من ١٩٦٧ إلى اليوم

حيث بدت القومية والاشتراكية لقطاعات عريضة لا يستهان بها من الشعب كما لو أنها مجرد شعارات فقط غير قابلة للتطبيق. وكان ما يسميه عبد الناصر «بالطبقة الجديدة» و«حزب الرجعية المنظم» متحفزًا دومًا للانقضاض على كافة المكاسب البنيوية للمجتمع المصرى (القطاع العام – الإصلاح الزراعى.. إلخ) وفى المقدمة كذلك حرب لبنان التى اتخذت طابعًا طائفيًا يخفى بإتقان معالم الصراعات الاجتماعية والوطنية والقومية. ولذلك حين استطاعت قوى الانفتاح فى مصر أن تستولى على السلطة تبلورت على الفور فئتان اجتماعيتان لهما جذور ضاربة فى التاريخ والمجتمع، ولكنهما الآن تتمتعان بسيادة قانونهما.. الفئة الأولى هى الشريحة العليا من اقتصاد الاستيراد والتصدير والسياحة والمقاولات والسمسرة والفئة الثانية هى الشريحة الدنياالرثة. إن ازدهار هاتين الفئتين من «تجار الشنطة» – الكبار والصغار – يصوغ الإطار الاجتماعى للإسلام السياسى المعاصر فى مصر الآن.

وهكذا لن يعود الإسلام الإخوانى منذ ١٩٦٧ وأساسًا مع بداية السبعينيات هو الممثل الشرعى الوحيد للإسلام السياسى. الجذر البعيد وحده (إستيراد الأفكار الباكستانية والهندية والأفغانية وغيرها – التحالف مع الدكتاتورية والاضطراب الاجتماعى- الإرهاب) هو الذى «سيوحد من الآن فصاعدًا بين «الجماعات» توحيدًا هشًا، إذ سرعان ما تتفرق تحت ضغط المتغيرات الاجتماعية المتلاحقة ومتغيرات حركة السلطة. وسيصبح الإخوان المسلمون أنفسهم متهمين لدى الجماعات الأخرى بالمروق والتميُّع.

ولكن الاستقامة المنطقية للجماعات وفكرهم، لن تؤدى بهم فى الأغلب إلى التوحد مع إسلام الشعب الجاهز لاستقباله، ولا إلى التوحد مع إسلام السلطة العاجز عن استقبالهم، ولا إلى الاشتراك فى السلطة التى تنظر إليهم كملحقات لإسلامها عند الضرورة أو كعقبات يجب إزاحتها عند الضرورة أيضًا.

ولكن ما لا شك فيه أن المأزق كان وما يزال أكثر تعقيدًا وتنوعًا.. فالغرب والسلطة المحلية يدركان أن المعادلة القديمة مستحيلة القيام على صعيد الفكر طالما أنها ماتت على صعيد الاقتصاد والمجمع والسياسة.. وبالتالى «فالإيمان» الذى «يجاور العلم» فى شعار دولة السادات لم يكن طرفًا فى معادلة جديدة بديلة، وإنما كان غطاء ذهبيًا للغرب الذى استبدله لفظيًا بكلمة «العلم». هذاالغطاء يشبه المصيدة المزدوجة لاصطياد الإسلام الشعبى من جهة والإسلام السياسى من جهة أخرى، كلاهما لتأييد دولة الانفتاح وإحدهما- الإسلام السياسى- لضرب معارضيها.

والإسلام السياسى من جانبه لم يكن طرفًا فى معادلة قديمة ولا يبحث عن دور فى معادلة جديدة، لأنه يرى فى نفسه النص المكتفى بذاته ويرى فى الآخرين الذين يتمسحون بأهداب الإسلام شراذم من الغرباء والطفيليين (يتساوى فى ذلك الأزهر والماركسيون السابقون والقوميون التائبون).المعادلة الكسيرة إذن هى الغرب منفردًا. ومراكز الضغط على دائرة القرار ليست أكثرمن الوعاء البشرى والقانونى والمصلحى لهذا الغرب. وهو الوعاء الذى لم يستح يومًا من زخرفة جدرانه برسوم الناصرية ويومًا آخر بالاشتراكية الديمقراطية ويومًا ثالثًا بالوطنية المصرية، وهكذا. إنه لا يبحث عن معادلة مستحيلة، ولكنه يبحث عن مقومات شبه فكرية ستبرر خطواته اللاعقلانية. ولا أقول التكتيكية لأن هذا يعنى أن هناك استراتيجية. بينما الاستراتيجية يملكهامصدر واحد هوالغرب. وهى استراتيجية قديمة جديدة مستمرة.

وهى الاستراتيجية التى لا تنتهى بعزل مصر عن انتمائها القومى، بل تحقق هذا الانسلاخ على الارض بقيام نظام شرق أوسطى يضم «إسرائيل». وليست مصر فى هذه الحال إلا العمود الفقرى الذى ينكسر فتتشل بقية الأطراف. وليست صدفة هنا أن حرب لبنان تواقتت مراحله التفصيلية مع مراحل احتجاب مصر.

ولا «تبرير» مصريًا لقبول «إسرائيل» عضوًا فاعلاً، بل مهيمنًا، فى أسرة الشرق الأوسط إلا بأن تصبح الشوفينية العرقية أو الطائفية هى الإطار المرجعى ولاتعود الفكرة الوطنية المصرية القائلة «مصر للمصريين» لا للأنجليز ولا للإنكليز. ولاتعود الفكرة الوطنية المصرية القائلة «بوحدة الهلال مع الصليب» فى مواجهة الاحتلال والطغيان، بل تمسى الفكرة المصرية المعادية للقومية العربية.

وهنا يلتقى الإسلامى الأممى مع الوطنى الليبرالى مع المسيحى القبطى حول دولة «العلم والإيمان». ولكن المشكلة تبدأ حين يمتد «إيمان» هذه الدولة حتى ليشمل إسرائيل بصفتها «عدوًا له». هنا تصبح القدس – لا فلسطين – رمزًا للمواجهة بين الإسلام الأممى والمسيحية القبطية من جهة، وبين دولة العلم والإيمان من جهة أخرى..

وفى الوقت نفسه، فإن هذا «الصلح» مع العدو «اليهودى» يفتح الباب واسعًا لمواجهة أخرى بين الإسلام السياسى والمواطن «المسيحى». لا عبرة هنا بأية محاجاة عقلية حول عداء اليهود للمسيحية منذ بدايتها، ولاعبرة أيضا بأية محاجاه عقلية حول عداء اليهود للمسيحية منذ بديتها، ولا عبرة ايضًا بأية محاجاة وطنية حول مصرية المسيحى الذى يحتفظ للآن باسم «القبطى»، وهى اللفظة القديمة التى تعنى المصرى. لا عبرة لذلك كله، لأن صلح الدولة مع دين

أهله غاصبون يسمح بفتح الملفات المغلقة فى الأعماق مع دين آخر، طالما أن النص الدينى هو الذى يحكم الرؤيا.

ولقد رحبت دولة العلم والإيمان فى البداية، وساهمت إلى ما قرب النهاية فى تغليب هذه الرؤيا التى يمكن أن تحجب النظر الشعبى الواسع عن مسألة الصلح وما سبقه وما تلاها.. ولم يفزع من الأحداث الطائفية سوى الاتجاهات الليبرالية والناصرية واليسارية.. ومن المفارقات التى تحتاج إلى تأمل عميق أن الشعب نفسه لم يعبأ فى البداية ولعدة شهور بغضب الإسلام السياسى من زيارة القدس المحتلة. ولكنه فى الوقت نفسه لم يسمح لأيديولوجية الفتنة الطائفية أن تستشرى.. فعندما هاجم السادات القيادة البابوية علنًا وقال ما لا يحتاج أى مصرى إلى تأكيده من إننى رئيس مسلم لدولة إسلامية» ثم تطاول على فريق أصيل من مواطنى مصر قائلا «والأقباط سكان فى مصر» تخيل أكثر المراقبين ذكاء أن حربًا أهلية على الطراز اللبنانى قد أُعطيت الضوء الخضر (٢٣).

ولكن الذى حدث كان مذهلاً، فقد توقفت الفتنة الطائفية على الفور. وطيلة العام التالى كانت أغلب النصوص تعود إلى ذاتها لترى أنها «لا تطابق» استراتيجية العصر الجديد.

وبدت الأمور بين عامى ١٩٨٠و١٩٨١ (عام التطبيع) كما لو أن مصر كلها فى جانب، والدولة الجديدة فى جانب آخر، باستثناء إطارها الاجتماعى الثابت والمتحرك معا: الشركة العليا وقاعدتها من الشرائح الدنيا.

وهو الإطار الذى حاول من قمة السلطة وأجهزتها ومؤسساتها أن يدمر الإطار الاجتماعى السابق على السبعينيات، بالتشريع والإجراء والقرار. وقدنجحت محاولته إلى حد كبير، وساهم فى تسريعه وتكثيفه زمن النفط العربى.. فلم تعد المسألة أن هناك شريحة عليا مستفيدة ومتربعة على عرش الحكم، وأن هناك شرائح دنيا مستفيدة من موائد السادة. وإنما أضحت هناك هياكل اقتصادية كاملة وبُنى اجتماعية موازية، مضطرة للتعامل مع هذا الواقع الجديد. ومن هنا فالازدهار الطفيلى لقطاع المقاولات والتشييد وقطاع الاستيراد والتصدير وقطاع السلع الاستهلاكية والخدمات قد أثر بشكل حاد على مختلف قطاعات الإنتاج وأنماطها ووسائلها وأساليب عملها بحيث أصبح هناك «مجتمع كامل» له أسسه البنيوية المتفاعلة تلقائيًا مع بعضها البعض. وله أيضًا ظواهره فى العلاقات والقيم والعادات والتقاليد.

(٢٣) راجع فى هذا الصدد الكتاب – الوثيقة : «المسألة الطائفية فى مصر» من تقديم خالد محيى الدين ومساهمة عدد من الكتاب المصريين (بيروت ١٩٨٠).

وهو المجتمع الذى لم يكن منصوصًا عليه فى معادلة قديمة أو جديدة. أما أصحاب النصوص القديمة، فقد وجدوا أنفسهم فجأة فى الفراغ بلا ركيزة من السلطة أو من الشعب. وقد كان هو الموقف نفسه الذى رأت فيه دولة الانفتاح نفسها فى استقطاب حاد يفصل النظام عن مجمل الرموز اللامعة للنصوص التى ساندته هذه الفترة أو تلك، والتى عارضته أقصر الوقت أو طول الوقت على السواء. هكذايصبح الثالث من سبتمبر ١٩٨١ تاريخًا ممتازًا على هذا الوضع الذى آلت إليه الأمور بعد عشر سنوات فقط من بدء مسيرة «الانفتاح».. ففى ذلك اليوم وقع السادات وثيقة انتحاره، وكان الوهم أنه يوقع وثيقة انتصاره. فى ذلك اليوم قام باعتقال الإسلام السياسى والكنيسة القبطية والنص الليبرالى والناصرى والماركسى والقومى العربى، دفعة واحدة. ومعنى ذلك – أكرر – أن مصر كلها أمست رمزيًا فى المعتقل.

ومن الطبيعى أن يكون الإسلام السياسى القريب من وجدان الشعب، ولكن المعزول عن أى مشروع للمستقبل، هو المرشح تاريخيًا نجم العهد الجديد دون أن يؤدى ذلك إلى اغتيال النظام. وسيبقى خالد الإسلامبولى فى المخيلة الشعبية المصرية بطلاً أسطوريًا كأدهم الشرقاوى وسليمان الحلبى وياسين، لأن اختياره يبقى الرمز والإشارة التى تتجاوز البنية الداخلية لمنطق الإسلام السياسى وهو الرمز الذى سيريح كافة النصوص الباحثة عن بديل.

غير أن هذا الوهم ينقشع تدريجيًا أمام علامات لا تخطئ : إعدام الإسلامبولى، الإصرار على إبعاد الأنبا شنودة، نجاح الاجتياح الصهيونى للبنان، تجريم كتابات هيكل ويوسف إدريس[٢٤]. إضافة قانون الطوارئ وقانون نقابة المحامين وقانون منع نشر الوثائق قبل عشرين عاما وقانون المطبوعات إلى قائمة التشريعات المضادة للديمقراطية فى عهد السادات، استمرار التطبيع بقدم ثابتة، اعتراض الأزهر على كتابات لويس عوض وتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود وعشرات غيرهم.

ولم يكن هؤلاء جميعًا، بالإضافة إلى سعيد صالح وعصمت السادات ورشاد عثمان وتوفيق عبد الحى، بالخوارج الجدد. كانوا – كل حسب ميدانه – خارجين على «قانون» لا يتصورون أنه «القانون» وعلى « نص» لا يتخيلون أنه «النص».

كان النص السياسى للإسلام الأممى لا يتخيل أن كلمات السادات التالية هى القانون: «الإسلام دين ودولة صحيح أى نعم ولكن لاسياسة فى الدين ولا دين فى السياسة» فهى كلمات تحمل جرثومة فسادها المنطقى بوضوح تام أقرب إلى السذاجة.

كان النص الكنسى القبطى لا يتخيل أن « الحج» المسيحى المصرى إلى القدس من

---

(٢٤) كتب يوسف إدريس فى ربيع ١٩٨٣ سلسلة مقالات عنوانها«البحث عن السادات» هى تعليق مطول على مذكرات وزير الخارجية الأسبق محمد إبراهيم كامل. وقد حاكم المجلس الأعلى للصحافة يوسف إدريس فى الجلسة ذاتها التى حاكم فيها هيكل وأدانه فى الوثيقة ذاتها .

اختصاصات رئيس الجمهورية، فهى مسألة دينية محض لا يجوز التدخل فى تفاصيلها من قبل الحاكم، حتى ولو كان مسيحياً. وبالتالى فمنع المسيحى المصرى من الحج إلى العاصمة الفلسطينية المحتلة هو حق دينى للبابا مهما تعارض مع سياسة «التطبيع» للدولة التى لا يتدخل فى شؤونها.

وكان النص الاقتصادى فى تشريعات «الانفتاح» وفى حدود الإطار الاجتماعى القديم والمستحدث للدولة يسمح لعصمت السادات وتوفيق عبد الحى ورشاد عثمان وغيرهم من بناة هذا الإطار أن «يبدعوا» فى التطبيق ويتوسعوا فى التأويل كما يشاؤون، مهما سمى ذلك «بالفساد».. فهذه الكلمة فى النهاية مصطلح أخلاقى، بينما ما يمارسونه هو الاقتصاد والسياسة فى حدود القانون الذى أصدروه بأنفسهم وأعوانهم وموظفيهم فى أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع، فلماذا يكونون وحدهم «كباش الفداء» لنظام مستمر على نفس النهج، وكأنهم من نتاج «البصمة» المغايرة لبصمة السادات مع بقاء دولة الشقيق على حالها وأكثر.

وكان النص الاجتماعى هو الذى وفر مسرحاً أقرب إلى الكابريه، فإذا «اندمج» سعيد صالح فى دوره، فإنه أكثر أمانة مع النص الاجتماعى منه مع النص المسرحى. ولكن الرقيب يضطر، والقاضى يضطر، إلى محاكمة سعيد صالح.. تماماً كاضطرار المدعى العام الإشتراكى لمحاكمة «الفساد» رغم أن هذا الفساد هو الأكثر إخلاصاً ودقةً وفهماً لروح وحرفية النص الاقتصادى / الاجتماعى.

وكان النص الإدريسى والهيكلى رصاصة ليبرالية فى قلب السادات توازى سياسياً رصاصة الإسلامبولى، ومثله لا يستهدف أيهما مقتل النظام فى أسسه العميقة، بل تعديله إلى ما يشبه الناصرية أو ما يشبه الليبرالية. ومن هذه الزاوية فهما يلتقيان فى منتصف الطريق مع توفيق الحكيم ولويس عوض اللذين يتوهمان إحياء محمد عبده أو على عبد الرازق أو طه حسين.

وبالرغم من أن «الخارج» مفرد خارجين أو خوارج، إلا أن الخارج على القانون أضحى مصطلحاً شائعاً عن درجة أقل جذرياً بكثير من قولنا «الخوارج» فالتعبير الأول يعنى شذوذاً جزئياً فى نقطة أونقطتين، أما الثانية فأضحت تعنى الخروج الشامل على مجمل النظام القائم.

لذلك فصراع النصوص الراهن واىعالى الضجيج فى مصر الآن، يعنى أولاً أن المواجهة الجديدة والأولى بينها وبين دولة الانفتاح ند أوشكت. ويعنى، ثانياً، أن أصحاب هذه النصوص بشكل عام هم خارجون على نص غير موجود لا خوارج على نص قائم.

وأن الخلاص الوحيد الممكن هو الخروج كلياً على النص، وليس البحث عن باب النجدة أو عن مقص يتناول النص بالتعديل. والخروج كلياً على النص لن يكون فكرياً أو إعلامياً بل وطنياً وشعبياً وقومياً فى إبداع المعادلة البديلة لمختلف النصوص. وهى المعادلة التى تصوغ «المجتمع المدنى الحديث»..

أ - الإسلام السياسى

هل صحيح أن التنظيمات الإسلامية فى مصر من صنع النظام المصرى، وبالتحديد فى ظل حكم الرئيس السادات ؟

... وهل صحيح أنها أجنحة منشقة عن «الإخوان المسلمين» أم أنها تفريعات عن هذه الجماعة وميليشيات لها؟

... وهل صحيح أن «التطرف الدينى» جزء من أزمة الشباب المصرى ككل، أزمة الفراغ العقائدى، أزمة الحياة الإقتصادية، ثم أزمة الثقة بين الأجيال ؟

... وهل صحيح أن «العنف الإسلامى» هو من «الواردات» العربية الدولية المتعددة موانى التصدير على تناقض أيديولوجياتها؟

أين المعارضة الإسلامية فى مصر من قضية «الحكم» بالأمس، وأين ستكون غداً ؟

١ - الإطار العالمى للأزمة :

منذ البداية، يجب الإقرار بأن هناك بعداً كونياً لأزمة الشباب المعاصر. وهى الأزمة التى تبلورت قرب نهاية الستينيات من هذا القرن فى ما سمى بالانتفاضات الطلابية الكاسحة، ولم تنج منها قارة من القارات الخمس. فبالرغم من المقومات المحلية لكل انتفاضة، إلا أن عملية التوقيت (١٩٦٨) والشمول (من جامعات أميركا الشمالية والوسطى والجنوبية إلى أوروبا كلها بما فيها الجزء الشرقى - ربيع براغ - إلى طوكيو ونيودلهى، إلى مصر وتونس ولبنان) وتشابه الوسائل (الإضراب - الاعتصام - التظاهر - مجلات الحائط..إلخ) وتقارب المطالب (ضد برامج التعليم وأسلوب التربية - ضد المؤسسة بشكل عام، أى الديمقراطية -

ضد مجتمع الاستهلاك - ضد الحرب) ... أعلن ذلك كله بعدا عالميا لأزمة الشباب، حاولت مختلف الاتجاهات الفكرية والفنية صياغتها أو تحليلها (مدرسة فرانكفورت ماركيوز - جارودى..إلخ).

وما أن هلّت السبعينيات، وبدت الأمور وكأنها تميل إلى الهدوء بمعنى نجاح «المؤسسة» العالمية بمختلف ألوانها فى نظام الحكم، فى امتصاص «الانتفاضة» الشبابية وتنفيسها، حتى فوجئ العالم بما راح يسميه «التطرف» و«العنف» و«الاضطرابات الدموية».

هكذا خمدت التيارات الجماعية التى تكونت أساسًا من شباب الطلاب والعمال، وبرزت على السطح جماعات مسلحة، بدءًا من مجموعة بادرماينهوف فى ألمانيا الغربية، إلى مجموعة الجيش الأحمر فى اليابان، إلى مجموعة الألوية الحمراء فى إيطاليا، إلى الجماعات الإسلامية فى مصر وسوريا وتونس والجزائر. وكان واضحًا ولا يزال أن الرايات المرفوعة على أسنّة رماح المجموعات الإرهابية تتناقض فى ما بينها من أقصى اليمين الفاشى إلى أقصى اليسار المغامر.

من أين أقبلت هذه المجموعات ؟

لقد نجحت «المؤسسة» العالمية فعلا، فى امتصاص انتفاضة الستينيات وتنفيسها، ولكنها استفادت من الدرس استفادة بليغة. خرجت أميركا من فيتنام - بدأ الحوار بين الشمال والجنوب - بدأ الحوار العربى الأوروبى - بدأت أحزاب «الاشتراكية الدولية» تسيطر على بعض الأنظمة الحاكمة فى أوروبا الغربية أو بدأت تهيئ نفسها لهذه السيطرة - بدأت السوق الأوروبية المشتركة تصبح واقعًا دوليًا - بدأ البرلمان الأوروبى - بدأ التوقيع فى هلسنكى على اتفاقيات الأمن الأوروبى بين الشرق والغرب - بدأت العلاقات بين الصين والغرب حتى وصلت أميركا إلى سور الصين ووصلت الصين إلى مقعد مجلس الأمن - توقفت حرب فيتنام واتحد شطراها، إلى غير ذلك من متغيرات اقتصادية سياسية اجتاحت السبعينيات من هذا القرن حتى بدأ هذا العقد وكأنه عقد الاستقرار الطويل الأمد. ولكن «العصابات المسلحة» عكرت دائما صفو هذا الاستقرار، بخطف الطائرات واغتيال الشخصيات العامة مداهمة المؤسسات الدولية.

وصرخ علماء الاقتصاد: نحو نظام عالمى جديد قبل الإنهيار السوفيتى بأكثر من عقد كامل وذيوع المصطلح على نحو مختلف منذ بداية التسعينيات. وكانت صرخة صحيحة. ولكن المفارقة المأساوية هى أن النظام الاقتصادى العالمى الجديد كان يركز على فكرة «العدالة» بين الشمال والجنوب أو بين «التقدم الغربى » والدول النامية، دون فطنة إلى أن «الجديد» الذى

يمكن إضافته إلى النظام العالمى هو «الديمقراطية». مقرطة النظام العالمى هى التى كانت ستنعكس على البُنى الاقتصادية والاجتماعية داخل كل بلد على حدة وبين أطراف العالم المتشابكة. ولكن الاستجابة لهذا التحدى كانت تعنى أن انتفاضة الستينيات قد نجحت ولو بعد عشر سنوات.

والأهم أن «ديمقراطية» الدعوة إلى النظام العالمى الجديد، فى السبعينيات، لم تجد لها فلاسفة. لقد عثرت «الأزمة» فى الستينيات على مفكريها، أما «المأزق» فى السبعينيات، فقد ووجه بما سُمى فى فرنسا «الماركسيون الجدد» و«اليمين الجديد» دون أن يستطيع أحد الفريقين أن يجيب على السؤال، ولو جوابًا خاطئًا. لم يمسك أيُّهما بتلابيب السؤال أصلاً. أقصى ما استطاعه «المستنيرون» فى الغرب كفرنسا ستيران مع بداية الثمانينيات هو الدعوة إلى «علاقة عادلة» مع العالم المتخلف، وتطوع هؤلاء بتكريس تسمية الخمسينيات «العالم الثالث». وأقصى ما استطاعه مفكرو «العالم الثالث» هو الدعوة إلى «المبادلة العادلة» بين المواد الخام والتقنية المتقدمة أو بين المواد الخام و.. السياسة (١).

فى هذا الوقت سجلت السبعينيات :

– أنها أعوام «الطاقة» النفطية القادمة من العالم «المتخلف» وأعوام «المال» العربى والإسلامى المودع فى مصارف الغرب.

– أنها فى المقابل أعوام التقدم الصناعى الغربى المذهل، والاستهلاك العربى المجنون..

– أنها كذلك أعوام الثورة التكنولوجية الثالثة والرابعة بعد غزو الفضاء، ومن ثم فهى من جهة أعوام البطالة والتضخم المتزايدين فى الغرب، واستكمال ثورة الاتصال والمعلومات التى جعلت من الكمبيوتر والأقمار الصناعية وسيلة يومية فى أقصى الجنوب لرؤية وسماع أحدث منجزات العصر فى الرفاهية والرخاء والاستهلاك.

– أنها أعوام «الأممية الغربية» فى استئناف غزو البلدان المتخلفة وفى القمع الغربى المشترك ضد الشعوب الأخرى، وضد ما يسميه الإعلام بالعصابات الإرهابية المسلحة من أبناء وبنات الغرب نفسه. أصبح من الممكن لفرنسا فى ظل جيسكار ديستان أن ترسل القوات والطائرات علنا لتنقذ حكم موبوتو الآيل للانهيار. وبالتالى أصبح أكثر يسرًا على دولة مثل

(1) GUERNIER, Maurice, Tiers - Monde: Troisquarts du monde - Rapport au club de Rome, Paris 198s

تنزانيا أن تحتل أوغندا جهارًا نهارًا أو تحتل السنغال زامبيا، وهكذا. كذلك أصبح من البدهى أن تكون هناك «غرفة عمليات» فرنسية ألمانية إيطالية لمطاردة «الإرهابيين». وهكذا.

هكذا استفاد الغرب من درس الستينيات البليغ وأدرك فلاسفة الدعوة إلى «النظام العلمى الجديد» حينذاك، وهو أن الإجهاض النهائى لانتفاضة العقد السابق يستلزم إجهاض «الديمقراطية» من الأساس لأنها الخطر الأول والأخير على مكاسب العصر الجديد(٢).

أن تغييب الديمقراطية من جوهر الدعوة القديمة للنظام العالمى «الجديد» هو الذى أدى إلى مباركة الغرب لنظام شيلى الدموى ونظام تركيا الجديد فى دمويته ونظام «ضياع الحق» فى باكستان.. والتفرج على دموية «جنوب أفريقيا» ودموية النظام الصهيونى فى جنوب لبنان(٣).

وأخيرًا، فقد كانت السبعينيات هى أعوام «عربية» أيضًا وفى الكثير الكثير. كانت أعوام النفط الذى يتحول إلى قذائف وصواريخ صهيونية فى صدور العرب، وكانت أعوام المال العربى السائب فى شرايين التقدم الغربى..

ولكنها أولاً وأخيرًا كانت أعوام السيطرة الغربية - الصهيونية بقيادة أميركا، على مقاليد الأمور فى الشرق الأوسط. كان الغرب قد تمكن أخيرا من اجتذاب مصر إلى دائرته الاقتصادية - السياسية.

وفى هذا المناخ تنفست الجماعات - لا المعارضة - الإسلامية فى مصر.

٢ - الإطار العربى والإسلامى

يتشكل الإطار العربى والإسلامى فى السبعينيات من ثلاثة أسئلة جوهرية طرحت نفسها «بعنف».

كانت هزيمة ١٩٦٧ سؤالاً عربيًا شاملاً، لا مجرد «نكسة» مصرية أو سورية. وكان السؤال متأخرًا ست سنوات على حدث عربى شامل بدوره، هو «الانفصال» الذى دمّر أول وحدة عربية فى تاريخنا الحديث.

(2) NIXON, RichaRd, Thereal war, New - york 1980 (P.71,150 and 202)
(3) a - AGEE, Philip, In side the company: C. I. ADiary, London 1975.

B - MARChETti, Victor and Marks, Jonn D, the C. I. A and the cult of In religence, New - york 1974 .

وكان الانفصال بدوره جوابًا على سؤال الديمقراطية، بالرغم من كل ما يقال – وهو صحيح – عن «الممنوعات الدولية» ومن بينها وحدة العرب.

وبالرغم من كل ما يقال – وهو صحيح – عن دور الاستعمار والرجعية المحلية فى ضرب دولة الوحدة.

وبالرغم من ذلك كله وغيره، فقد كانت الخيبة الكبرى، هى السقوط المدوى فى إمتحان الديمقراطية، بكافة مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وقد أقبل العلاج الجزئى المبتور قطريًا فى الصميم، أى محاولة اكتشاف الطريق إلى الديمقراطية الإقتصادية – الاجتماعية (إجراءات التأميم ٦١ – ١٩٦٢) داخل القطر الواحد جنبا إلى جنب مع تعمد الانحراف عن الطريق السوى إلى الديمقراطية السياسية والثقافية.

وهكذا أقبلت الضربة الاستعمارية – الصهيونية عام ١٩٦٧ كضربة قاضية فقط، فالبيت كان جاهزًا وآيلاً للسقوط.

لم يكن البيت الناصرى أو المصرى، بل البيت العربى بأكمله. ولم يكن البيت الذى أنجزت بناءه ثورات وانقلابات وانتفاضات الأربعينيات والخمسينيات حين حصلت معظم «الدول» العربية على استقلالها الشكلى المنقوص. بل كان البيت الذى بدأ بناؤه منذ حوالى قرنين على أيدى محمد على وإبراهيم باشا، ذلك «البيت الحديث» أو بيت النهضة العربية الحديثة». وهو البيت الذى أقامته الحداثة الغربية أى الاحتكارات الأوروبية المتطورة لتصريف منتجاتها وفتح أسواقها والحصول على المواد الخام والأيدى العاملة الرخيصة، بمساندة الشرائح التجارية فى مجتمعاتنا المحلية التى ولدت ثمرة المضاجعة غير الشرعية بين الاحتكارات الأجنبية الوافدة وكبار ملاك الأراضى الذين لم يرفضوا «التحديث» بل جمعوا بين الإقطاع والتبرجز والوكالة عن الأجنبى فى البيع والشراء والاستيراد والتصدير و«التربية» والتعليم وبعث البيروقراطية «الحديثة».

كان شرط الشروط من جانب رأس المال المالى الغربى هو الإبقاء على هذه التجزئة العربية التى كانت جاهزة قبلهم بكثير، وذلك باستيلاء «البرجوازيات العربية الممسوخة» إقليميا أى بإقامة الحدود الراسخة بين كل مجتمع عربى وآخر. وكان الشرط الضمنى الثانى هو الحيلولة دون تطور «الحداثة» إلى نهاياتها الطبيعية – ولو على النمط الغربى – وذلك بتكريس الجذور القبلية والعشائرية والطائفية والبدوية والزراعية فى أعماق البنى الاجتماعية. وهى جذور قائمة منذ إنهيار الدولة الإسلامية الأولى وتوطدت عبر الحكم العثمانى، ولكن رأس المال المالى الغربى بذل جهده فى جعلها «قيمًا أبديةً» و«أصالةً عربيةً».

وكان الشرط الثالث – خصوصًا فى مصر – هو تأمين «دولة الموظفين» من جهة، وتخليد «الحضارة الزراعية» من جهة أخرى، وهما معًا من العلامات الموروثة القديمة بكل ما تعنيانه من قيم وعادات وتقاليد وعلاقات اجتماعية – ثقافية. ولكن التوظيف الاستعمارى لها لم يقتصر على ترسيخ الوجه السلبى، بل جدلهما فى ضفيرة واحدة هى القمع والدكتاتورية.

فى مواجهة هذا البيت الذى تعرض للبناء الناقص والسقوط الجزئى عدة مرات خلال قرنين كان فكر النهضة العربية الحديثة قائمًا على أساس معادلة توفق بين «الإسلام والغرب». تبلور معنى الإسلام لدى الإمام محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى إلى الشيخ على عبد الرازق وخالد محمد خالد فى ما يسمى «بالإصلاح الدينى». وهى ذاتها تسمية غربية مأخوذة عن كالفن والراهب لوثر الذى خلع ثياب الكهنوت وأعلن المذهب البروتستانتى فى المسيحية. ولكن الإصلاح الدينى فى إسلام النهضة العربية الحديثة كان يعنى ببساطة فتح باب الاجتهاد والتأويل مما ييسر اللحاق بركب الحضارة الحديثة (الغرب) بعد قرون من الانحطاط والتخلف. وكان الغرب يعنى لدى رواد معادلة النهضة، التكنولوجيا الأوربية الصاعدة.

فى «الواقع الاجتماعى» لم يكن الأمر بهذه البساطة، فقد كان للغرب مفهومه للإسلام و «الغرب»، وكان للعرب مفاهيمهم المتعددة للإسلام و «الغرب». كان مفهوم الغرب للإسلام ولا يزال، هو أن الإسلام «فتوى شرعية» تخاطب قلوب المؤمنين، بأن يرحبوا دومًا بمن «يساعدهم» فى فتح أسواق بلادهم وتصنيع خيراتها الخام وتوظيف عمالها وتعليم أبنائها وتخصيص بعض مواقعها للسلاح القادر على حمايتها، حتى ولو كان حامله أجنبيًا فى مواجهة «الخطر المشترك» الذى تتغير هويته كل فترة. وكان مفهوم الغرب للغرب ولا يزال هو السيطرة الاستعمارية، ونهب الثروات و «تحديث» البلدان المتخلفة بما يلائم هذه السيطرة وذلك النهب(٤).

اتفقت وتناقضت مفاهيم العرب للإسلام والغرب مع مفهوم الغربى. اتفقت حين كانت تستولى على زمام الحكم شرائح تتطابق مصالحها جزئيًا مع الغرب، وتناقضت حين كان الحكم لشرائح تتناقض مصالحها جزئيًا مع الغرب. وبين الاتفاق والاختلاف كانت النهضة حينا وكان السقوط معظم الأحيان.

ولكن نهاية «النهضة» البرجوازية – إن شئنا التعبير عن الطريق المسدود الذى آلت إليه معادلة الرواد للتوفيق بين الإسلام والغرب – كانت عام ١٩٢٥ حين تم إجهاض ثورة ١٩١٩

---

(4) SERVAN -SHRE iBER, Jean -Jacques, Fe defi mondial, paris 1980 (P. 38 - 64) .

فى مصر وتم تعليق الدستور وحوكم الشيخ على عبد الرازق على كتابه العظيم «الإسلام وأصول الحكم» فجُرّد من الانتماء إلى هيئة كبار العلماء بالأزهر، وصودر الكتاب ولم يؤذن لصاحبه بإعادة طبعه، حتى بعدما أزيل الحكم الملكى. وتكرست نهاية طريق النهضة بمحاكمة طه حسين على كتابه «فى الشعر الجاهلى» عام ١٩٢٦ حين صودر الكتاب أيضاً وارتضى المؤلف أن يحذف منه أهم الفصول وأن يعيد طبعه بعنوان «فى الأدب الجاهلى».

كان جوهر الكتاب الأول هو الديمقراطية والعقد الاجتماعى بدلا من الأوتوقراطية والحق الإلهى فى الحكم. وكان جوهر الكتاب الثانى هو العقلانية وحق الشك بدلاً من النصيّة والتسليم بالمنقول. وكان ذلك أقصى ما استطاع الفكر الليبرالى العربى أن يقدمه «لتحديث» المجتمع والدولة. ولكن إحباط المحاولتين كان يعنى فى الوقت نفسه أن أشباه البرجوازيات العربية قد حُكم عليها سلفًا بصياغة اجتماعية - ثقافية تابعة للغرب لا شريكة له. تبعية ملتزمة بالسقف الاقتصادى للصعود كما رسمه الاستعمار.

لذلك لم يكد يمضى عامان على نهاية معارك طه حسين وعلى عبد الرازق هذه النهاية المنكسرة، حتى كان هناك فى محافظة الإسماعيلية معلم شاب يؤسس جماعة دينية دعاها «الإخوان المسلمون» عام ١٩٢٨. كان هذا الشاب هو حسن البنا الذى بدأ يقول كلاماً نقيضاً لفكر النهضة، نقيضاً للمعارضة الليبرالية، نقيضاً للديمقراطية والعقد الاجتماعى والعقلانية ونصيراً للأوتوقراطية والثيوقراطية والحق الإلهى فى أسلوب الحكم(٥).

تلك كانت الشرارة الأولى، للثورة الفكرية المضادة للإصلاح الدينى وهى الشرارة التى تكونت اجتماعيًا وثقافيًا من الهامش الطبقى العريض بين درجات السلم البرجوازى لحظة نهاية المعادلة البرجوازية للنهضة القائلة بالتوفيق بين الإسلام والغرب. جاء حسن البنا ليحل المعادلة حلاً جذريًا لا يعتمد التوفيق فقال بالإسلام فحسب. والإسلام «النقى» من محاولات

---

(٥) فى الأعوام الأخيرة صدرت عدة مؤلفات تعالج تاريخ حسن البنا والإخوان المسلمين والجامعات المتفرعة عنها من وجهات نظر مختلفة أهمها :

أ - رؤوف شلبى «الشيخ حسن البنا ومدرسته : الإخوان المسلمون» - القاهرة ١٩٧٨ .

ب - رفعت السعيد «حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين : متى.. كيف .. ولماذا» القاهرة ١٩٧٧ .

ج - زكريا سليمان بيومى «الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨» - القاهرة ١٩٧٨ .

د - محمود عبد الحليم «الإخوان المسلمون - أحداث صنعت التاريخ» -جزءان - القاهره ١٩٧٩ و١٩٨١ .

الإصلاح الدينى دون اجتهاد. ولا شك أن التخلى عن أحد طرفى المعادلة، وهو الغرب، لم يكن حلا للمعادلة الصعبة، ولكن إقصاء الغرب لقى استجابة واسعة فى صفوف الجيل.

لماذا ؟

لأن «البورجوازية» بدأت تفقد أرضها الفكرية «الليبرالية»، ولأن التكوينات العمالية الهشة لم تكن شيدت عمارتها الفكرية. ومن هنا كان اعتماد حسن البنا على الفلاحين والموظفين والقادمين إلى الجيش والوظيفة والجامعة.

ويجب أن نلاحظ أن صعود وهبوط ثورة ١٩١٩ المصرية كان موازيًا لصعود وهبوط ثورة العشرين فى العراق وثورة ١٩٢٥ فى الشام وغير ذلك من الانتفاضات الثورية العربية. ومن ثم، فرغم الولادة المصرية للإخوان المسلمين، إلا أنها كانت فى حقيقة الأمر ولادة عربية سرعان ما أخذت طريقها فى الثلاثينيات والأربعينيات خارج وادى النيل.

ويجب أن نلاحظ أيضًا أن نشأة «الإخوان» وتطورها مع إفلاس الليبرالية المصرية الرسمى عام ١٩٣٦ قد فرض نفسه على مفكرى البرجوازية الذين توجهوا فورًا إلى الإسلام (هيكل – الحكيم – العقاد – طه حسين...إلخ) . ولكن الإسلام العقلانى لدى هؤلاء ما كان يستطيع الصمود أمام دعوة الإسلام «الصافى» الذى يتجاوز الدوائر الضيقة للمثقفين ليخاطب ملايين الأميين وأنصاف المتعلمين فى المساجد والاجتماعات العامة والخلايا السرية.

ويجب أن نلاحظ ثالثًا أن صعود الإخوان المسلمين بين الثلاثينيات والأربعينيات قد صاحب النازية الألمانية والفاشية الإيطالية قبيل الحرب العالمية الثانية. وكان من الطبيعى لحسن البنا أن ينتصر تنظيميًا على المسوخ «المصرية» للفاشية، كحزب «مصرالفتاة» ، لأن الإخوان ليست تنظيمًا إقليميًا من ناحية ولا «غربيًا» من ناحية أخرى. إنها تستمد فكرها من الشرق. من أين ؟ من أبى الأعلى المودودى الباكستانى ومن أبى الحسن الندوى الهندى، على وجه التحديد. أى من تجربة انفصال قومى بعيدة عن... العرب.

ويجب أن نلاحظ رابعًا أن النشأة والتطور كليهما كانا «تأييدًا» للحكم الملكى والإنجليز تارة، والألمان تارة أخرى، وجميع الحكومات الدكتاتورية فى معظم الأحوال. وكانت المعارضة الثابتة «للجماعات» ضد حزب الوفد والمنظمات اليسارية.

كانت المبادئ لا تخرج عن «حكم الله». وكانت الوسيلة هى الهداية أو المسدس. ولم تكد تنتهى الأربعينيات حتى كان حسن البنا نفسه قد اغتيل عام ١٩٤٩ وتراكم «العنف» حتى احترقت القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢.

وعندما أقبلت ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت استجابة حارّة للشارع الشعبى فى مصر. أقبلت بعد هزيمة الليبرالية المصرية من ناحية، والإفلاس الإخوانى من ناحية أخرى.. إذ أن مرشحى الجماعة سقطوا سقوطًا ذريعًا فى أكثر الانتخابات النيابية حرية عام ١٩٥٠. ولذلك اتجهوا إلى إحراق بعض الكنائس، فى الوقت الذى كانت مصر فيه تستعد لحربها الفدائية المجيدة على ضفاف القنال .

أقبلت الثورة الناصرية، وهى على وعى ضبابى غائم بأن معادلة «النهضة» انتهت، وأن الحل الإخوانى ليس حلاً. لذلك رأت فى القومية العربية مدخلاً إلى قيام معادلة نهضوية جديدة عمادها الوحدة والتحول الاجتماعى التدريجى والسلمى نحو تنمية اقتصادية منضبطة. وبالرغم من أن «الإخوان» لم يكونوا بعيدين عن النسيج السياسى والفكرى لثورة يوليو، فإنهم تصدوا للتجربة بالسلاح مرتين مشهودتين : الأولى عام ١٩٥٤ والثانية عام ١٩٦٥ . وقد تصدت لهم الناصرية بالقمع أيضًا، سواء بشنق الأقطاب أو بسجن وتعذيب غالبية القواعد(٦).

فى عام ١٩٦١ برهن الانفصال المصرى السورى على أن الناصرية لم تجب على سؤال الديمقراطية السياسية، فانجذبت (أقصد الناصرية) إلى الجواب الاقتصادى الاجتماعى بين عامى ١٩٦١ و ١٩٦٢ فى الإطار القطرى . وكانت النتيجة هى أن هذا الجواب الصحيح فقد صحته عدة مرات : الأولى لأن «دقت ساعة العمل الثورى» عنت لدى عبد الناصر ضرب الفئات العليا من البورجوازية، وتسليم حاصل المضروب - القطاع العام - البيروقراطية وتكنوقراط أهل الثقة، فكانوا هم دون غيرهم نواة التحالف مع القطاع الخاص وولادة ما سماه عبد الناصر نفسه بالطبقة الجديدة عام ١٩٦٥ . ولكن الزمن كان قد فات، فقد كان عام نهاية خطة التنمية الأولى وانعدام القدرة على بدء خطة تنمية جديدة.

والمرة الثانية، هى تحويل الاتحاد القومى إلى اتحاد اشتراكى يجمع الأفراد ويمنع الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية، من التنظيم المستقل، مما سمح بمراكز القوى الطبقية والتى كانت هى ذاتها قوى القهر والقمع.

والمرة الثالثة، لأن استبدال القطرية بالرؤيا القومية - ولو مؤقتًا - كان يسحب أهم رصيد وأخطر إضافة للناصرية لإنقاذ النهضة، فلم يتولد قط فى هذه الرؤيا أن الجسر الوحيد بين التنمية والتحرير القومى هو الديمقراطية، وأن لا تنمية لأوسع الجماهير إلا بالوحدة القومية مهما تعرضت للانتكاس .

---

(٦) عبد الله إمام «الإخوان وعبد الناصر» - دمشق ١٩٨١.

والمرة الرابعة، لأن القومية العربية – هوية العرب جميعًا – لا تتجسد فى أيديولوجية الدولة المنقوعة أصلاً فى الإقليمية، وأن «التطور الرأسمالى» لا يتحقق مطلقًا بغير القطع النهائى مع الاستعمار أى التحول الحقيقى إلى التنمية المستقلة .

هزيمة ١٩٦٧ لهذه الأسباب مجتمعة كانت المناخ الأول فى الإطار العربى الإسلامى الذى هيأ «التطور الجديد» للإخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الإسلامية... فقد خاب الرجاء الاجتماعى فى الاشتراكية – التى لم تطبق – وكأنها المسؤول عن الهزيمة، وخاب الرجاء السياسى فى القومية العربية – التى ضُربت – وكأنها المسؤول عن الهزيمة وكما برزت «الليبرالية» من جديد، وكأنها الجواب على أزمة الديمقراطية الناصرية، برز الاتجاه الدينى وكأنه الجواب على فساد الاشتراكية والقومية العربية .

والاتجاه الدينى حاضر فى مختلف التيارات السياسية، ولكنى قصدت ذلك الاتجاه الدينى – السياسى القائل بالأوتوقراطية والثيوقراطية معًا، أى الحق الإلهى فى حكم الخليفة أو الملك أو الأمير أو السلطان أو الفقية، وتحويل المجتمع إلى كهنوت عسكرى ملتزم بالقرآن والرسول، وهما المقولتان الأساسيتان فى الفكر المستورد من المودودى والندوى (من المفارقات الشائعة أن الاشتراكية فكر مستورد بالرغم من أن الصراع الاجتماعى بين الطبقات أو الشرائح أو الفئات البشرية ليس مستوردًا، واكتشاف قوانينه لا يعنى صنعه، بينما الحقيقة أن الفكر الإسلامى المتطرف بالعنف هو الفكر المستورد ولا علاقة له بأصول الفكر العربى) . كلها عوامل مساعدة.

ساعد «الظهور الجديد» للجماعات الإسلامية المتطرفة أن الناصرية لم تحل جوهر مسألة العلاقة بين الإسلام والغرب، وأن تيار الإصلاح الدينى قد انقطع بمصادرة «الإسلام وأصول الحكم» أيام الملك فؤاد وعزل خالد محمد خالد أيام عبد الناصر.

ساعدها كذلك أن مواجهتها بالقمع وحده حولها إلى رموز للشهادة فى سبيل الله. وساعدها أخيرًا أن الدولة الناصرية ذاتها سقطت وأن دولة الانفتاح – بقيادة السادات – قد تسلمت زمام الحكم .

ولكن الأصل هو هزيمة يونيو – حزيران ١٩٦٧ والتى كانت هزيمة عربية لا مصرية أو سورية ومن ثم كان الجواب الإسلامى المتطرف بالعنف – امتدادًا سكونيًا لهزائم العشرينيات والثلاثينيات – جوابًا عربيًا، فالإخوان المسلمون ومترادفاتهم ظاهرة عربية شاملة، وإن انطلقت

من مصر . ليست ظاهرة «معارضة» الملكية أو الدكتاتورية أو الاستعمار، وإن عارضت الوفد واليسار قديما، فقد عارضت الناصرية واليسار وبقية المترادفات حديثًا.

* * *

بعد ثماني سنوات من هزيمة ١٩٦٧ أو بعد خمس سنوات فقط على رحيل عبد الناصر، وقعت حرب لبنان. وكانت العنصر الثاني في تشكيل الإطار العربي لانبعاث التطرف الديني.

بهزيمة النموذج الناصرى الأكثر تقدمًا بين نماذج الحكم العربية، وهزيمة المجتمع المصرى الأكثر تطورا بين المجتمعات العربية، تأكدت مركزية مصر في سلبياتها كإيجابياتها بالنسبة للمحيط العربي، فالانقلاب السياسى الاقتصادى الاجتماعي في السبعينيات انطلق من مصر ولكنه انعكس على توازنات القوى في «الأمة العربية كلها». وكان من اليسير ضرب أضعف الحلقات، واضعين في الاعتبار الخصوصية اللبنانية بكل ما لها وما عليها.

وانطلاقًا من هذه الخصوصية، كان من الطبيعي أن يظهر الإخوان المسلمون في لبنان بالهيئة المسيحية، أي في صورة الأحزاب الطائفية المارونية. وانطلاقًا من هذه الخصوصية أيضًا، كان من الطبيعي أن تكون الراية الفكرية المرفوعة لدى «الإخوان الكتائب» أو «الإخوان الأحرار» أو «الإخوان الكسليك» أو «الإخوان حراس الأرز» هي العلمانية وليست الثيوقراطية.

ولا شك أن المحور الاجتماعي من أهم محاور الحرب في لبنان، ولكن الأصل الطائفي للمحور الاجتماعي لا يغيب، فالغالبية الساحقة من المحرومين في ظل «ليبرالية الطوائف» كانت ولا تزال غالبية من المسلمين.

ولا شك أيضًا أن الوجود الفلسطيني على أرض لبنان من أهم محاور الحرب، ولكن الأصل الطائفي لهذا المحور لا يغيب، فالوجود الزمني قد أثمر وجودًا ديموغرافيًا وسوسيولوجيًا من شأنه ترجيح كفة الغالبية المسلمة(٧) .

وإذن، فلا مفر من القول بأن الحرب الوقائية التي شنتها الأحزاب الطائفية المسيحية في لبنان قد تضمنت في طياتها البعدين الاجتماعي والقومي، ولكنها اكتست دون ريب بالطابع الطائفي .

وبالرغم من أن الرد الوطني – القومي على هذه الحرب، من جانب اللبنانيين المسلمين والفلسطينيين، كان ردًا ديمقراطيًا في الأغلب، فإنه كان من الطبيعي كذلك أن تنتقل العدوى

(7) SAliBi, Kamal , Cross Road To civil war 1958 - 1976 , new - york 1976.

يرد الفعل إلى الصف الوطنى – القومى. خاصة وأن مفارقة جوهرية كانت ولا تزال قائمة هى أن الجواب الإسلامى على تحدى العلمنة كان سلبيًا دائمًا باستثناء برنامج كمال جنبلاط.

على أية حال، كان انحسار الفكر القومى بيئة سياسية مناسبة لتبرير الانعزال الإثنى والطائفى، كما كان احتجاب مصر مناخًا مناسبًا لبروز التكوينات العرقية والدينية فى الوطن العربى كله. وليست حرب لبنان إلا التجسيد الأوفى لهذا التمزق الإقليمى وارتدائه عند اللزوم ثيابًا طائفية.

وكما أن حرب لبنان هى امتداد ونتيجه لما وقع فى مصر، فقد تحولت على مدى سبع سنوات إلى مصدر وسبب ومقدمة لما يقع فى مصر من مدّ طائفى وتطرف دينى، سواء لدى المسلمين أو المسيحيين. كانت من «الإلهامات» العملية للجماعات الإسلامية التى استبدلت الدين بالوطن، والعقيدة الدينية بالهوية القومية من ناحية، والتى راحت تكوّن الميليشيات المسلحة ليوم «الجهاد» الأعظم، لا بضد الصهاينة بل ضد «الكفار» مسلمين ومسيحيين.

كانت حرب لبنان عام ١٩٧٥ هى المناخ العربى الثانى بعد هزيمة ١٩٦٧ هى مدّ الاتجاه الدينى بأسباب الحياة ومبررات التعاظم والقوة. وكان أثرها داخل مصر بالذات مضاعفًا حيث الجماعات الإسلامية حاضرة، وحيث تزيد النسبة العددية للأقباط عشرين ضعفًا على نسبة الموارنة فى لبنان.

بعد أربع سنوات من قيام الحرب اللبنانية، وبعد اثنتى عشر عامًا على الهزيمة العربية الشاملة عام ١٩٦٧، أقبل العنصر الثالث فى تشكيل الإطار العربى الإسلامى لانبعاث التطرف الدينى، من إيران.

بدت الخومينية لبعض الوقت، وربما لا زالت تبدو للبعض، كما لو أنها ظاهرة فكرية – سياسة. فى مجال التبسيط نستطيع تقسيمها إلى مرحلتين : الأولى مرحلة المنفى التى أمضى فيها الإمام آية الله الخومينى خمسة عشر عامًا بالنجف، ثم عدة أشهر بإحدى ضواحى باريس. والمرحلة الثانية هى مرحلة الفوز بالسلطة.

فى المرحلة الأولى – ولن ندخل فى أية تفاصيل سياسية – يعسر على الباحث أن يجد ما يمكن تسميته «أفكارًا خومينية»، أى أفكارًا لا سبيل لنسبتها إلا إلى الإمام الخومينى شخصيا. وكل ما نعثر عليه هو «شخص» الخومينى نفسه الذى لم يسمع به فى الأرجح المثقفون العرب إلا عند وصوله إلى فرنسا. ومن ثم فهو لم يكن «ظاهرة» بالمعنى الدقيق لهذه

الكلمة وإنما كان شخصًا من كبار رجالات المذهب الشيعى فى إيران، لجأ سياسيًا إلى العراق لمعارضته نظام الشاه أيًا كانت هوية هذه المعارضة وأسبابها وتأثيرها. ولكن المؤكد أن الخمينى قد تحول بعدئذ إلى ظاهرة. الرحلة الأولى من النجف إلى باريس، والرحلة الثانية من باريس إلى طهران حولته إلى ظاهرة. كانت «العودة» فى ذاتها ظاهرة الظواهر، لأنها اقترنت بالغليان الشعبى المحتدم ضد الشاه، ولأنها نجحت فى اقتلاع العرش البهلوى (٨) وهى ظاهرة مغايرة كليًا لعودة لينين أو بيرون أو كرمانلليس أو مكاريوس أو كاريوّ أو أبواتى. وقد عمدت إلى هذا الحشد من الأمثله لأؤكد سلفًا على أمرين :

الأول أن العودة فى ذاتها - قبل الخومينى وبعده - ليست إنجازًا استثنائيًا فى التاريخ. والأمر الثانى هو أن الزعامات التى أشرت إليها قد تكونت أصلاً داخل الوطن وداخل الأحزاب. وباستثناء لينين، فإنها جميعًا قد تركت الوطن إثر انقلاب عسكرى أو حرب أهلية وحين تركت الوطن كانت قد أنجزت ما ينسب إليها من أفعال، سلبًا وإيجابًا. وباستثناء الظاهرة اللينينية أيضًا، فقد كانت الانقلابات العسكرية أو الحروب الأهلية التى خلعت أولئك الزعماء ذات صلة أو صلات بمنجزاتهم فى مسألتى الاستقلال والتنمية، كما أنها ذات علاقة أو علاقات بخطط الوكالة المركزية للمخابرات الأميركية.

أما لينين - الظاهرة الاستثنائية فى العودة كما أحب أن أكرر - فقد أنجز قبل خروجه من الوطن وبعد عودته، من الفكر والتنظيم الذى فجر أول ثورة اشتراكية فى التاريخ الإنسانى، ما يجعل منه ظاهرة استراتيجية بالرغم من كل ماانتهت إليه هذه الثورة بعد سبعة عقود.

لذلك، وفى ضوء هذه الظواهر، لست أرى فى «عودة» الخومينى إلا ظاهرة إعلامية - سياسية، جديدها من صنع غيرها، فالنجاح الإيرانى فى اقتلاع الشاه ليس معجزة خومينية بأية حال، بل هو إنجاز جماهيرى سبقته نضالات دموية تفوق الحصر مارستها فى ظل إرهاب الشاه فرق طليعية من المجاهدين والفدائيين غير المنتمين فى غالبيتهم إلى الظاهرة الخومينية.

على أية حال، فإن ما يعنينا هنا هو علاقة هذه الظاهرة بنا، فكرًا وسياسة. ذلك أن الظاهرة الخمينية بدت لبعضنا كما لو أنها «المعجزة» الفكرية والحضارية والاستراتيجية القادرة وحدها على تخليصنا من اليأس والإنهيار.

وكانت المفارقات - وبعضها لا يزال - واضحة أمام العيون : مفكرون عرفوا بتاريخهم الماركسى يتحولون فى غمضة عين إلى إسلاميين عتاة، ومفكرون ينتمون بحكم شهادة الميلاد المسيحية يتحولون فى لحظة إلى مسلمين متطرفين. مفكرون ينتمون بحكم ثقافتهم إلى الغرب

(8) JAZANi, Bigham, Capitalism and revolution in Iran , london 1980 .

وحداثته يتحولون بلا قيد أو شرط إلى شرقيين متعصبين. وهكذا تحت راية الخوميني تجمهرت صفوف من المثقفين العرب باسم إعادة النظر في المسلمات، وباسم العودة إلى الأصالة بعد طول غربة وتغريب واغتراب، وباسم الفشل الذريع الذي منيت به الماركسية أو العَلْمَنَةْ أو الليبرالية أو القومية.

وإذن، فالظاهرة الخومينية هي هذه، وليست الخومينية في ذاتها، هي التحول الثقافي العربي الجزئي من شاطئ إلى الشاطئ الآخر. قلت الجزئي وليس الشامل، لأن الظاهرة لم تفتك بالعقل العربي كله، ولأنها استحالت على الترجمة السياسية المنظمة. ولأن المأزق الذي كان ينتظرها عند نهاية الطريق هو : أن التيار الإسلامي الكاسح في إيران لا يشكل جديداً أي جديد على الفكر والسياسة العربية، فالإخوان المسلمون أنفسهم أكثر عراقة واستقامة منطقية لأنهم فكرياً يرفضون الأحزاب والبرلمان ورئاسة الجمهورية، وكلها ابداعات برجوازية غربية ينشد الخوميني تطبيقها إلى جانب ولاية الفقية. وبالنسبة لما يسمى بالحكومة الإسلامية حيناً أو الدولة الإسلامية أحياناً، فإننا من رشيد رضا إلى حسن البنا إلى مصطفى السباعي إلى سيد قطب، لدينا رصيد نظري أكثر شمولاً، بل لدينا في الواقع السياسية العربي المعاصر أنظمة تنسب نفسها مباشرة للإسلام، وأحياناً للرسول.

وهكذا لم يكن يعوزنا الفكر الإسلامي بمختلف تياراته (من الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى الكواكبي ومحمد عبده) ولا إلى الحركات الإسلامية السياسية (عبد الكريم الخطابي - عبد القادر الجزائري - ابن باديس - عمر المختار.. إلخ) فما الذي حدث حتى تقع هذه المراجعة الفكرية الشاملة لقطاع من مثقفينا مع صعود الظاهرة الخومينية ؟

كلنا نعرف ما حدث، فهو ببساطة نجاح الشعب الإيراني في اقتلاع الشاه واستيلاء مجموعات متناقضة بزعامة الخميني على السلطة... في وقت بلغ فيه اليأس العربي مداه باحتجاب مصر، وفي وقت بدأ فيه الانهيار بتشرذم العرب المعارضين علنًا للصلح مع إسرائيل وكأنه نهاية النهايات.

هنا تحولت الظاهرة الخومينية الإعلامية - السياسية في موطنها الأصلي، إلى ظاهرة فكرية وإستراتيجية لدى بعض المثقفين العرب. وكان التناقض فاضحًا بين الإخــوان المسلمين و «خصومهم» الذين يحملون معهم راية الخوميني. سياسيًا ربحت التيارات الدينية الراسخة (الإخوان - حزب التحرير الإسلامي - حزب الدعوة - التكفير والهجرة - الجهاد - جند الله... إلخ) ربحت هذه التيارات بشكل مطلق، رغم الموقف الرسمي المناوئ من جانب بعض

الدول العربية الشديدة التمسك بدستورية الإسلام. وكان من اليسير على هذه التيارات أن تثبت ملكيتها الخاصة للخومينية وتضيفها إلى رصيدها، وتكذب دعاوى «الانتهازيين» أو المنبهرين أو العاجزين من الماركسيين السابقين أو المتمركسين أو المحدثين التائبين. ولم تكن بحاجة إلى رفع دعوى أمام محكمة الرأى العام، لأن «المزيفين» سرعان ما رفعوا أيديهم متراجعين عن دعواهم لدى أول منزلق أنجرت إليه الظاهرة الخومينية، وأول انتكاسة تعرضت لها ثورة الشعب الإيرانى. فى النقد الذاتى متسع للجميع، دون استكشاف عميق لأصول الهبَّة الإيرانية وعلاقتها بالظاهرة الخومينية. لو جرى هذا الاستكشاف مبكراً، لما وقع التوط وما كان النقد الذاتى.

ولكن المشكلة تبقى قائمة، وهى أنه يمكن تجاهل اسم الخومينى ونسيان «الذنب الإيرانى» دون التراجع عن فحوى الأفكار الأساسية التى كرستها الظاهرة الإعلامية - السياسية، ومحورها أن بعثًا إسلاميًا جديداً هو وحده النهضة الأصلية القادرة على انتشالنا من وهدة التبعية والتخلف (٩) .

وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ هى الجذر الموضوعى الذى هيأ مناخ الارتداد لتنظيم «العنف الدينى»، وإذا كانت حرب لبنان قد أمدت هذا الجذر بعصارة «الحياة الطائفية»، فإن ما جرى ويجرى فى إيران هو «الملهم» العلمى فى أنه بات ممكنًا لدولة دينية أن تقوم مع بداية العقد الثامن من القرن العشرين .

وكانت هذه العناصر الثلاثة هى الإطار العربى الإسلامى لتعاظم قوة الجماعات الإسلامية فى مصر.

٣- الإطار المصرى للقضية:

انعكس المناخ العالمى والإسلامى والعربى على مصر انعكاسات مباشرة. ولكننا نحذر مصطلح «الانعكاس» لأنه فى سياقنا لا أقصد به «الصدى» بل «التفاعل» . ولم تكن أرض مصر مجرد جهاز استقبال، ولا كانت الجماعات الإسلامية المصرية مجرد صورة عن أصل بعيد.

كانت هزيمة ١٩٦٧ هى أصل الأصول، لا كحدث عسكرى، بل كمحصلة لتراكمات التاريخ القديم والقريب. تكرست التجزئة وتوسعت إن جاز التعبير، بحيث لم تعد إقليمية أو

---

٩ - محسن الميلى - «ظاهرة اليسار الإسلامى» - تونس ١٩٨٣ (ص ٢٧ - ٥٣) .

قطرية، بل لاحت فى الأفق تنويعات جديدة إثنية وطائفية. توسع الاحتلال الصهيونى بابتلاع كل فلسطين وكل سيناء وكل الجولان تحت راية التوراة. الاشتراكية شعار يأتى بالطبقات الجديدة، كما يسميها أصحاب الشعار أنفسهم. فالديمقراطية شعار يأتى بالسجون والمعتقلات وأقبية التعذيب.

كانت الهزيمة هى أصل الأصول، بهذه المعانى التاريخية الاجتماعية الثقافية، لا بالمعنى العسكرى وحده. ومن ثم كان اللوذ بالغيب لدى الغالبية العظمى من المصريين أمرا طبيعيا وكانت الحكومة الناصرية ذاتها هى التى احتفلت «بظهور العذراء» فى حى الزيتون غداة الهزيمة مباشرة، وقامت أجهزة إعلامها بتصوير «المعجزة» والقول بأن أم المسيح جاءت إلى مصر تحمل العزاء والبشارة. وعثرت على من «يؤصل» لها المسائل قائلاً إن مريم عادت إلى المكان نفسه الذى وفدت إليه مع الطفل يسوع منذ ألفى عام هربًا من هيرودس الملك الرومانى الذى أمر بقتل كل الأطفال دون السنتين حين علم بميلاد المسيح «الملك الجديد لفلسطين» .

وهكذا، فقد بسطت الهيمنة الدينية سيطرتها، لاعلى على مجموع الشعب وحده، بل على أجهزة الحكم التى حاولت عبثًا توظيف الشعور الدينى بالتخفيف من صدمة الهزيمة.

ولعل أول ظهور علنى للجماعات الإسلامية بعد الهزيمة كان فى نوفمبر عام ١٩٦٨ فى المنصورة والإسكندرية. ولكن الشخصية التاريخية لجمال عبد الناصر استطاعت حينذاك أن تستقطب الانتفاضة الطلابية وأن تعزل ببيان ٣٠ مارس – صوت هذه الجماعات.

ولكن الأمور اختلفت بعد رحيل عبد الناصر .

فقد كان أنور السادات، وهو يهيئ الأسس لقيام سلطته الجديدة خبيرا فى شؤون الإخوان المسلمين. إنهم «المعارضة الاستراتيجية» لعهد عبد الناصر، وبالتالى فهم الرصيد الاستراتيجى لعهده. وهكذا بادر على الفور إلى إخراجهم من السجون وسط ارتياح مصرى شامل، بأن السجن أو المعتقل السياسى قد تم إغلاقه للأبد، حتى ولو كان الثمن هو الإفراج عن «الإخوان» .

وبدأ الرجل عهده بإشارات واضحة للمفرج عنهم. تذكر فجأة أن اسمه يبدأ بمحمد وتطوعت الأجهزة بإضفاء أول الألقاب على الرئيس «المؤمن». ثم حسم الرئيس جملة إشاراته فى أن دولته هى دولة العلم و «الإيمان». وهكذا أضاف إلى الدستور المصرى للمرة الأولى فى التاريخ أن «الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع».

وفهم الإخوان المسلمون الإشارة.

ولكن الرئيس كان له «إخوانه» أيضًا من خارج صفوف التنظيم. كان محمد عثمان إسماعيل الذى حمل بنفسه المدفع الرشاش لاقتحام وزارة الإعلام ليلة ١٤ مايو ١٩٧١ هو زعيم ما سمى بمجموعة الصعيد. وهو الرجل الذى تولى على الفور منصب الأمين المساعد للاتحاد الاشتراكى فى الوجه القبلى. وفى المكتب التنفيذى بمحافظة بنى سويف خطب يقول «أعداؤنا ثلاثة بالترتيب هم اليساريون والأقباط واليهود». ولم يكن القول اجتهادًا شخصيًا، فقد ردده أحمد عبد الآخر الأمين العام المساعد للوجه البحرى فى المكتب التنفيذى لمحافظة القاهرة.

وفى هذا الوقت تمامًا (١٩٧١ - ١٩٧٢) كانت غرفة العليات العقائدية فى الاتحاد الاشتراكى، تُسرِّب ما أسمته «مشروع الدليل السياسى للتنظيم» والذى ينص صراحة على» إقامة دولة إسلامية. وكانت هذه الغرفة مكونة من محمد عثمان وأحمد عبد الآخر وحامد محمود ويوسف مكادى. وهى شخصيات لم يسمع عنها المصريون من قبل فى المجال السياسى.

وكان ذلك يتم علنًا فى المركز الرئيسى للاتحاد الاشتراكى ومكاتب الأقاليم، فى وقت واحد مع تعيين بعض الوجوه اليسارية فى الحكومة والبرلمان. كانت نظرية «الاحتواء من أعلى» قائمة على قدم وساق، ويجب الإقرار بأن جزءًا مهمًا من اليسار المصرى وقع فى الفخ. ولكن الشعب المصرى لم يقع. كانت «المواجهة من أسفل» تواجه الاحتواء من أعلى، فقد استأنفت الحركة الطلابية - العمالية - الثقافية انتفاضتها فى هذا الوقت تماما (١٩٧٢). كانت حرب التحرير واقتصاد الحرب هما محور الانتفاضة الرئيسى.

وفجأة أقبل الجواب على سؤال الشارع الشعبى مثلًا : ظهور مجموعات مسلحة من طلاب الجامعة، يعتدون بثقة لا حدود لها على الشبان الناصريين والماركسيين جرؤت مجموعة مسلحة أخرى على إحراق سقف «جمعية الكتاب المقدس» المسيحية. أقدمت غرفة العمليات العقائدية السابق ذكرها والتى سميت «لجنة النظام» على طرد مائة وعشرين كاتبًا وصحفيًا باختلاف اتجاهاتهم من أعمالهم.

فى هذا الوقت تمامًا، يجب أن نذكر مسلسل الحرائق «الحضارية» - إن جاز التعبير - عن احتراق دار الأوبرا وأحد القصور التاريخية فى القلعة وأحد مخازن الآثار القديمة فى الصعيد. وكان التحقيق فى هذه الحوادث الخطيرة ينتهى دومًا إلى العبارة التقليدية «الفاعل مجهول»(١٠).

---

(١٠) غالى شكرى - حول المسألة الطائفية فى مصر - مقال منشور فى كتاب «مصر : ١٠ سنوات بعد عبد الناصر» - بيروت ١٩٨٠ (ص١١٣ - ١٢٦).

ما هى الحقيقة إذن ؟

هناك عدة حقائق :

الأولى، هى أن جماعة «الإخوان المسلمين» مع بداية الستينيات كانت قد شاخت سواء بسبب الإجراءات الوطنية التقدمية الناصرية التى سحبت من تحتها مساحة اجتماعية واسعة من الأرض، أو بسبب الإجراءات البوليسية الناصرية أيضاً والتى كان شأنها تغييب أكبر الرؤوس فى ظلال المشانق أو وراء الأسوار وتحت الأسوار وتحت أقبية التعذيب، أو بسبب الهجرات المتتابعة لأهم كوادرها إلى الخارج العربى والغربى وانخراط الغالبية فى أعمال بعيدة عن السياسة.

لذلك لم تستقطب جماعة الإخوان أجيالاً جديدة، وبقيت منها الرموز التى كان بعضها قد اندمج فى النظام الناصرى ثم الساداتى كالشيخ أحمد حسن الباقورى والدكتورين عبد العزيز كامل وأحمد كمال أبو المجد. بقيت بعض الرموز لتؤيد نظام السادات بإشاراته الدينية الواضحة، وبانقلابه على ألد أعدائه : المرحلة الناصرية.

ثم كسب «الإخوان» حيزاً اجتماعياً جديداً فى ظل سياسة الانفتاح وبعد السماح الرسمى لهم بإصدار مجلة «الدعوة» .

وعندما وقعت حرب ١٩٧٣ كانت المؤسسة الدينية الرسمية (الأزهر – وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – جمعية الشبان المسلمين) قد استقبلت الحدث بوصفه رداً إسلاميا باهراً على هزيمة النظام «الملحد» السابق .

وقال شيخ الأزهر يومها إنه رأى فى حلم رسول الله والملائكة يحاربون إلى جانب المسلمين. لم يزايد «الإخوان» على المؤسسة الرسمية، وظلوا يؤيدونها حتى كانت زيارة السادات للقدس المحتلة ووقع الشرخ بين فتاوى المؤسسة الدينية الرسمية وفتوى الجماعة .

كانت المشكلة بالنسبة لهم ولا تزال هى «اليهود» كيهود، و «القدس» كمدينة يوجد بها ثانى الحرمين. وكان الحل القديم – التطوع للحرب عام ١٩٤٨ – متعذراً بعد ثلاثين عاماً. وكان السادات يريد تأييداً شاملاً غير مجزأ ولا مشروط، فكان المأزق التاريخى الذى واجهته الجماعة للمرة الأولى فى حياتها، بنقدها لمعاهدة الصلح وتهادنها مع الرئيس. وهو المأزق الذى ضاعف من شيخوختها، وأفسح المجال واسعاً لظهور «جماعات» جديدة .

الثانية هى أن المناخ «الدينى «العام الذى ولدته هزيمة ١٩٦٧ اشتدت وطأته موضوعياً بجملة التشريعات الثيوقراطية التى اتخذها النظام الجديد، وهو ما يمكن وصفه

«بتقنين» المناخ الدينى فما كان محرّمًا رغم أنف هذا المناخ أصبح مباحًا وقانونيًا. زادت الصفحات اليومية المخصصة للتأويلات الدينية، وزادت ساعات الإذاعة والتليفزيون للأفكار ذاتها، وروعيت الطقوس على حساب العمل .

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، كان «الانحلال» التدريجى فى المجتمع والذى وصل إلى مرحلة التفسخ عنصرًا حاسمًا فى بلورة المناخ السلفى وترجمته تنظيميًا. لم يعد شارع الشواربى (شانزلزيه القاهرة) شارعًا واحدًا، ولا أصبح شارع الهرم (بيجال القاهرة) شارعًا واحدًا.

وهكذا أصبحت الازدواجية فى توجهات النظام نحو الدّرْوشة والفساد معًا، مناخًا نموذجيًا لولادة الجماعات الإسلامية التى كان من اليسير عليها استغلال كلا التوجهين فى وقت واحد.

الثالثة هى أنه بعد «تصفية» الجامعات من التيارات الناصرية والقومية والماركسية، أثناء حرب أكتوبر وبعدها، أصبح الفراغ السياسى والتنظيمى بيئة صحية تمامًا لنمو الجماعات الإسلامية .

الرابعة هى أن العنف كطريق يتيم لاستلام السلطة، أمسى القاسم المشترك الأعظم بين الجماعات الإسلامية فى تجاوز موقف «الإخوان المسلمين» من حكم السادات، فحين تحتجب الديمقراطية من النظام والتنظيم على السواء، ويصبح الفساد الاجتماعى المروع والصلح مع إسرائيل هما الثمرة الرئيسية لبقاء هذه السلطة، لا يعود ثمت مفر من التفكير فى «الانقلاب العنيف».

الخامسة، هى أن الراديكالية فى الأسلوب «العنف» لم تصاحبها دائمًا راديكالية فى الهدف (الحكم).. فقد كان هناك ولا يزال تيارات ورموز داخل الجماعات الإسلامية تمكنت من الربط بين الفساد الاجتماعى والمناخ الاقتصادى والسياسى بحيث استطاعت أن تتميز بدور وطنى لا شك فيه. أن أمثال حافظ سلامة وعادل عيد والشيخ المحلاوى، وغيرهم من الشخصيات الإسلامية البارزة فى «المعارضة» كانت تنطلق من هذا الربط المتين بين الوجه الاقتصادى والاجتماعى والوجه الوطنى .

ولكن التيار الأغلب على الجماعات الإسلامية، هو الذى فصل بين الوجهين وحاول بدلا من ذلك أن يقيم رابطة أخرى من خلال معاهدة الصلح، بين اليهود والمسيحيين. وهو التيار الطائفى .

السادسة هى أن الدولة فى مراحل مختلفة قد وظفت أحيانًا هذه الجماعات الإسلامية أو تلك، بأساليب مباشرة أو غير مباشرة لخدمة هدفها العاجل هنا أو هناك دون أية رؤية

استراتيجية للمستقبل فى المدى البعيد. ولكن الدولة لم «تخلق» هذه الجماعات من العدم. بل يمكن القول إن بعض كوادر الجماعات كانوا من أركان الدولة وأعمدتها، كما أن بعض قواعد الجماعات تنتمى إلى النسيج الاجتماعى لبيروقراطية الدولة. وبالتالى، كانت «الجماعات» فى الدولة والدولة فى الجماعات. غير أن ذلك شئ يختلف عن القول بأن الدولة هى التى خلقت الجماعات.

السابعة، هى أن المدخلات العربية - النفطية من جهة، والجماعات أو الأحزاب أو التنظيمات الإسلامية العربية من ناحية أخرى، كانت عنصراً مهماً فى «تعدد» الجماعات الإسلامية المصرية حسب مصادر التمويل ووفق مصادر الاجتهاد وتبعاً لموقف النظام العربى أو الحزب الإسلامى العربى من السادات وإسرائيل وأميركا.

الثامنة هى أن النفط والإسلام منذ حرب ١٩٧٣ إلى أحداث إيران ١٩٧٩ إلى اليوم لعبا دوراً خطيراً فى تطور الجماعات الإسلامية المصرية و (العربية) حتى أن «العنف الإسلامى» لم يوفر الملك فيصل (الذى أعلن أنه سيصلى فى القدس) وبالمقابل لم يوفر الحرم المكى من أن يكون ميداناً لمعركة مسلحة، ولم يوفر «البحرين»، بل إن الغزو العراقى للكويت لم يتورع عن رفع رايات الإسلام، وكلها مناطق نفطية عربية إسلامية .

وفى إطار هذه الحقيقة لم يكن من الصعب على الجماعات الإسلامية المصرية أن تلاحظ بدهشة أن الأنظمة العربية التى تنتسب عرقياً ودينياً إلى الإسلام ورسوله، هى التى تبدى تساهلاً مع إسرائيل وأميركا .

التاسعة هى أن ظهور مجموعات من الشباب القبطى المتحمس طائفياً بمواجهة التيار الدينى للدولة من ناحية، وتعاظم نمو الاتجاهات الإسلامية فى الشارع من الشارع من ناحية أخرى، منح «الجماعات» مبرراً إضافياً للتفاعل الطائفى. وقد كان إقدام مواطن مسيحى، هو بطرس غالى (جده قتل عام ١٩١٠ وزوجته يهودية)، على قبول منصب وزير الخارجية ومرافقة السادات فى زيارته للقدس المحتلة من أخطر وأخبث قرارات النظام لإذكاء الحقد الطائفى. خاصة وأن ثلاثة وزراء مسلمين رفضوا المنصب والزيارة .

العاشرة هى أن النظام الساداتى رغم ذلك كله اصطدم بالجماعات الإسلامية اصطداماً دموياً عدت مرات : الأولى عام ١٩٧٤ وهو ما يعرف بحادث الفنية العسكرية. وبالرغم من أن قائد التنظيم - صالح سرية - لم يكن مصرياً فى المائة وكان يستهدف فى ذلك الوقت المبكر اغتيال السادات ولجنته المركزية معه .

والمرة الثانية الاشتراك المشهود من جانب بعض أفراد الجماعات فى انتفاضة ١٨و١٩ يناير ١٩٧٧ حيث اقتصرت مشاركتهم على تحطيم بعض المؤسسات وغزو شارع الهرم .

والمرة الثالثة عام ١٩٧٩ حين اختطف الشيخ الذهبى وزير الأوقاف السابق وتم اغتياله بواسطة جماعة التكفير والهجرة .

ولأن الشارع الشعبى فى مصر كان صاحب انتفاضة ١٨ و ١٩ يناير ١٩٧٧ فإن النظام قصر مواجهته حينذاك مع اليسار. وفى المرتين الأولى والثالثة اكتفى بالشنق والسجن وكما شاركت الجماعات المباحث العامة فى تخريب انتفاضة يناير ١٩٧٧ شاركت المباحث العامة الجماعات فى المجازر الطائفية عام ١٩٨١ .

تقول لنا الحقائق العشر بأن انعكاسات الأوضاع العالمية والإسلامية والعربية على الوضع المصرى منذ هزيمة ١٩٦٧ إلى مقتل السادات، كانت تؤدى بالضرورة إلى تغيير «الأسلوب» السياسى الذى عرف به السادات.

تغيير الأسلوب فقط، هو أقصى ما استطاعت اليد المصرية الإسلامية أن تنجزه أيًّا كانت النوايا فى الصدور.

وهو تغيير قادم القوات المسلحة والشارع الشعبى على السواء. ولا ينبغى أن نتوقف طويلا أمام التحقيقات والمحاكمة، لأن «الأسرار» أكثر تعقيدًا. فما تم ليس «مؤامرة» ناجحة. فاللامبالاة الشعبية لموت «الرئيس المؤمن» والارتياح أو الأمل الغامض فى حسنى مبارك، والبدء بتشريح المرحلة السابقة والقول الرسمى بأن صفحة جديدة قد فتحت.. يعنى ذلك كله أن رغبة وطنية شاملة فى التغيير كانت قائمة عشية اغتيال السادات، سواء تحقق - عند الرأى العام المصرى - هذا التغيير أو لم يتحقق.

وهو أيضًا مأزق الجماعات الإسلامية المصرية التى استهدفت السلطة بالإرهاب، فلم تنل السلطة وبقى الإرهاب. طالما خلت جعبتها من أى برنامج اقتصادى أو اجتماعى أو سياسى سوى الحكم تحت امرة «أمير الأمراء» أو الخليفة الجديد. هو بالطبع مأزق النظام، ومأزق المجتمع المتفسخ قتصاديًا واجتماعيًا تحت راية الإنفتاح، ولكنه بالتأكيد هو مأزق الجماعات الإسلامية أيضًا. وهو المأزق الذى جسدته الإغتيالات المتوالية بدءًا من رفعت المحجوب رئيس البرلمان إلى فرج فودة الكاتب والسياسى مرورًا بالضحايا من الأقباط والمسلمين العاديين.

هـل تشيخ مبكـرًا وتنضم إلى قافلة «الإخوان المسلمين» أو المؤسسة الدينية الرسمية ؟

أم تنتقض جذريًا على دعائم فكرها الرئيسى وتقيم الجسور مع فكر الإصلاح الدينى الذى انقطعت أخباره منذ على عبد الرازق وخالد محمد خالد ؟ أى، هل يتغلب داخلها أضعف

تياراتها الذى أنجب رموزًا مضيئة فى مواجهة السادات ؟ أم تبقى عارضة ضد المعارضة، وتنحاز للإرهاب ؟

أغلب الظن، وفى المستقبل المنظور، ستعالج الدولة مشكلة الجماعات الإسلامية كالعادة بالقمع. وهو ليس حلاً... فالديمقراطية التى لم تأت بإخوانى واحد إلى برلمان ١٩٥٠ والكفاح من أجل التحرر الوطنى والقومى الذى سحب البساط من تحت أقدام الإخوان طيلة المرحلة الناصرية، والتنمية الاقتصادية الجذرية لمصلحة أوسع الجماهير، هى وحدها القادرة على خلاص الشباب المصرى والمجتمع ككل، وحدها القادرة على ترشيد وتأصيل تيار الإصلاح الدينى وهزيمة الإرهاب.

ب - سؤال الإرهاب

(١)

«ليس فى علم الاجتماع شئ يمكن وصفه بأنه مدعاة للأسف» يقول ماكس ڤيبر. استأذن مخالفًا مرة وحدة لأقول إنه لما يدعو للأسف أن ظاهرة «الإرهاب» فى الغرب اقترنت بالمذاهب السياسية والفكرية الكبرى، بينما اقترنت الظاهرة نفسها فى الشرق بالدين سواء كان الإسلام (الأقطار العربية وتركيا وباكستان وإيران) أو المسيحية (لبنان).

ولذلك ثلاثة أسباب على الأقل : أولها أن المسيحية الغربية شبعت نقدًا جذريًا منذ عصر النهضة والتنوير فى أوروبا، وأتيحت الفرصة كاملة للبرجوازيات القومية الناشئة أن تبرر كشوفه العلمية وعلاقات الإنتاج االجديدة فى فلسفات سياسية مستقلة عن الكنيسة وأغلب الأحيان فى مواجهتها. هكذا أصبحت هذه الفلسفات والمذاهب ميدانًا رحبًا لصراع المصالح والأفكار دون الحاجة إلى الاستشهاد بأقوال المسيح أو الاعتماد على الإنجيل. فى العصور الوسطى كانت محاكم التفتيش باسم المسيحية تذبح المسيحيين الذين «يجتهدون» فى التأويل خارج إطار الكنيسة ولكن فى حدود الكتاب المقدس. انتهت هذه العصور بالتصدى (النهضوى والتنويرى) مباشرة للكنيسة والمسيحية وأصول الدين. وأضحت الفلسفة أو المذهب السياسى هو البديل العلمانى لصراعات الفكر والمجتمع. وأمست المسيحية واحدًا فقط من هذه المذاهب والفلسفات كذلك الكنيسة أمست مجرد «مؤسسة» بين العديد من المؤسسات والأحزاب والجامعات والنقابات وغيرها.

فى بلادنا كان الوضع ولا يزال مختلفًا اختلافًا جذريًا، فأقصى ما استطاعه القرامطة والخوارج والمعتزلة قديمًا و«النهضة» العربية حديثًا هو «الاجتهاد» فى حدود النص والخروج خطوة أو خطوات على إطار المؤسسة الرسمية ومن ثم بقى المرجع الدينى هو المظلة التى يحتمى بها الجميع. وإذا كانت العقلانية هى الاتجاه السائد عند فلاسفة كبار كابن رشد والفارابى وابن خلدون، فإن الإرهاب وجد له مكانًا منذ صدر الإسلام باغتيال الخلفاء الثلاثة والمجازر البشعة التى ارتكبت بحق الفرق الراديكالية والرموز الفردية على السواء.

وقد أقبلت العهود العثمانية – بانتقال الخلافة إلى تركيا – لترسخ الظاهرة الثيوقراطية بأكثر الوسائل انحطاطًا، فتحول الدين إلى جنسية يصدر بها مرسوم من الآستانة ، وتحول

«القوم» العرب إلى التكوينات الاجتماعية للعصر الجاهلى بعد أن كان الإسلام قد وحدهم فى قومية واحدة. وبقيت الأمور من حيث الجوهر : العباءة الدينية الواسعة تظلل الجميع ولا يجوز باسم الاجتهاد الخروج من بين أهدابها. وكما كان من الطبيعى لبعض الومضات العقلية أن تتوهج بين الحين والآخر فى ظلال الإسلام العثمانى، كان من الطبيعى كذلك أن يكون الإرهاب حاضراً باسم الدين طيلة خمسة قرون.

وبالرغم من أن العصر العثمانى قد ولد ومات فى تركيا التى جاءها مصطفى كمال كرد فعل عنيف، فإن ماكرسته الخلافة من نسيج ثيوقرطى فى «المجتمعات» العربية كان قد أصبح هو الأمر الواقع فى البنى الاجتماعية والثقافية، حين وفد الاستعمار الغربى الحديث.

ولم يكن من قبيل سوء الحظ بل من سوء نظام الحكم العثمانى، أن نشأت مسوخ البرجوازيات العربية بمعزل عن أية كشوف علمية أو علاقات إنتاج متطورة من شأنها أن تبدع فلسفات جديدة ومذاهب. كان الانقطاع التاريخى بين أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية والعصر الحديث قد أثمر تخلفًا مركبًا عن ركب الحضارة الحديثة لا يقاس بالزمن الموضوعى الفاصل بيننا وبين «تقدم الغرب» بل الزمن السوسيولوجى الفاصل بين «جوهر» الحضارة: هويتنا القومية العربية.

ولذلك كان أقصى ما استطاعه فكر النهضة العربية الحديثة هو أدنى بكثير مما استطاعه القرامطة والمعتزلة فى العصرالوسيط. كان «الاجتهاد» القديم فى ظل الإسلام حقا، ولكن فى ضوء الوحدة القومية للعرب من ناحية، وفى ضوء الصراع الاجتماعى لمصلحة مجموع الشعب من ناحية أخرى. ولم يكن ثمة انفصال بين الواقع والثقافة فى ذلك الوقت. كانت مسائل وقضايا «خلق القرآن» و «الوحى» و «العقل» وغيرها هى مداخلات الصراع والهندية فى صميم المعركة الاجتماعية – القومية المطروحة.

أما الخلافة العثمانية التى استبدلت الإسلام بالقوميات ظاهراً وسيّدت القومية التركية باطنًا، ، فإنها لم تفسح غير هامش ضيق لرواد النهضة العربية الحديثة.. حيث كان أمامهم ووراءهم وحواليهم عصر جاهلى كامل الأوصاف القبلية والعشائرية لا «أمة عربية واحدة» . كانت الخلافة العثمانية قد رسخت التفتت الإقليمى تحت راية الإسلام. وكان الاستعمار الغربى قد وفد يرفع عاليًا راية «الحضارة الحديثة». ومن ثم لم « ير » رواد النهضة المحور الصحيح لمعادلة النهضة، وهو الوحدة القومية. فالبرجوازيات الممسوخة التى أنجبتهم هى « تطور إقليمى » أساسًا، قادم من صلب البنى الإقطاعية أو شبه الإقطاعية الخاضعة لتحديث وتسويق الغرب.

هكذا عاد أويقى الدين «الإسلامى» طرفًا رئيسيًا فى معادلة النهضة، وكان الغرب جاهزًا ليكون الطرف الآخر. وهكذا بقى النظام الاجتماعى العربى منذ فجر الإسلام إلى اليوم نظام ثيوقراطيا فى الجوهر، مهما رفع البعض رايات العلمنة والديمقراطية وأحيانًا ... المادية. كل ما حدث أننا خسرنا فى العصر الحديث ما أنجزه الإسلام فى العصر القديم، وهو «الوحدة» القومية للعرب. وخسرنا «جوهر» الحضارة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط وهو العقلانية والحرية والحوار مع الآخر. وخسرنا «تقاليد» الانتفاضات الإسلامية السابقة التى فتحت باب الاجتهاد فى ضوء احتياجات «الأرض والبشر» للتقدم لا فى ظل النصوص أو فى ظل إحتياجات الغزاة، ومن ثم خسرنا أخيرًا الجسر المتين بين الفكر والواقع.

وكان أقصى ما استطاعه رواد النهضة العربية الحديثة هو «الاجتهاد» حقًا، ولكن فى حدود الدين من جهة والغرب من جهة أخرى، بحيث بات الإصلاح الدينى عندنا صدى للإصلاح الدينى فى الغرب دون أن يكون لدينا «غرب» يموج بفلسفات ومذاهب مستقلة عن الدين.

وهكذا اقترن الإرهاب – للأسف أكرر– بالفلسفات والمذاهب الكبرى فى الغرب بينما لم يجد فى بلادنا سوى الدين يقترن به... لأن النظام الاجتماعى الشامل لم يفسح مجالاً لغير الدين(١١).

كان ذلك هو السبب الأول، ليصبح الإرهاب «اجتهادًا دينيًا» إلى جانب غيره من الاجتهادات الدينية أيضًا : ليبرالية دينية، اشتراكية دينية، قومية دينية، وهكذا حتى سمعنا فى أخريات الأيام إلى من ينادى بالماركسية الدينية.

(٢)

هناك وهم شائع بأن «الإيمان» هو احتكار للشرق، وأن مايسمى بـ «الماديات» من اختصاص الغرب...

وحول هذه الفكرة الغريبة دارت محور أعمال فكرية وفنية عربية عديدة، أشهرها «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم و«قنديل أم هاشم» ليحيى حقى. وفى الرواية الأولى يتوجه محسن إلى الغرب ليتعلم، فإذا به يجد نفسه «يعلم» إيفان الروسى الأبيض معنى الشرق والإيمان والروح. وإذا به يعود إلى «الوطن» مستعيذًا بالله من الشيطان الغربى.

---

(١١) أدونيس الفكرة – «الإرهاب السياسى » بحث فى أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية بيروت ١٩٨٣ – (ص ١٠٠ – ١١٨).

في الرواية الثانية يتوجه إسماعيل إلى الغرب ليصبح طبيبًا، ويعود إلى حي السيدة زينب في القاهرة ليعالج الناس بما تعلم من صناعة الطب الغربي، ولكنه يفاجأ بأن العيون المصرية المريضة لا يشفيها العلاج الأوروبي، فلا يفعل سوى أن يعود إلى العلاج البلدي: زيت القنديل المعلق بمسجد السيدة زينب.

في الفكر أيضًا كان بيت الشاعر الإنجليزي رديارد كبلنج «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقي الاثنان» مدارًا للجدل من جيل إلى جيل، انتصر له العقاد في الجيل الماضي ثم أقبل زكي نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» ليؤكد الفكرة لدى الجيل التالي، وهكذا.

وطبعا في عنفوان الديماجوجية لم يكن أحد يلتقط أنفاسه ليسأل : هل يمكن لمنجزات الفنون والآداب الغربية في الشعر والنحت والرواية والرسم والرقص والتمثيل، أن يتم خلقه دون «إيمان» ودون «حب» ودون «روح» ؟ ولم يسأل أحد نفسه: ألم يعرف الغرب الدين لدرجة الهوس في محاكم التفتيش بالعصور الوسطى، ولدرجة الحروب الصليبية، ثم لدرجة بناء الكاتدرائيات العظيمة الباقية إلى اليوم شاهداً لا يدحض على عبقرية الروح وعمق الإيمان ؟

وطبعا، لم يحاول أحد الاستفسار عن «ماديات» الشرق المتلألئة - مثلاً فقط - على جبين عصر النفط وموائد القمار العربية الممدودة بطول وعرض كازينوهات الغرب والدهاليز السرية في قصور الشرق.

ولم يتوقف أحد القائلين بروحانية الشرق وكيف «يتصادف» أنهم بالذات، أكثر الناس انبهارًا بالغرب وخضوعًا له وتحالفًا معه.

ولم يسأل أحد عن الأديان الأخرى السابقة على المسيحية والإسلام معًا، والتي لازالت حية إلى اليوم في دنيانا، فالشرق هو الدين والدين هو الإسلام، لدى الذين يقارنون بين الشرق والغرب.

والحقيقة أن الرؤية الغربية للإسلام (الرؤية الاستشراقية) هي المسيطرة على هؤلاء الذين يقيمون الحدود بين مناطق العالم.

نعم، هناك خصوصية لكل شعب ولكل وطن، ولكنها لا تلغي ما هو بشري وعام. ونعم، هناك روحانيات في الشرق، وماديات أيضًا، كالغرب تمامًا... فالمبالغتان كلتاهما وهم شائع سواء قيل باحتكار الشرق للروح أو اختصاص الغرب بالمادة والعلم.

ولكن المشكلة هي أن عصر النهضة الأوروبية ثم عصر التنوير، هم بداية فصل الدين عن الدولة، ليس بمعنى الإلحاد، وإنما بمعنى نزع النسيج الثيوقراطي عن جسد نظام الحكم.

وكان ذلك إنقاذاً لجوهر الإنسان. فالإيمان من أمور الضمير الإنسانى وليس سبباً فى التمييز بين البشر . ولا شك أن المسيحية فى الغرب قد خسرت الكنيسة، ولكنها ربحت نفسها والإنسان معًا . وكذلك الإنسان فى الغرب فقد خسر صكوك الغفران ومحاكم التفتيش، ولكنه ربح نفسه والمسيحية معًا. لم يربح المسيحية كنص إنجيلى ولم يخسر الكنيسة كمؤسسة. ربح المسيحية كجزء من مجموعة القيم التى تشكل الضمير، وخسر الكنيسة كمجموعة من الخيوط الأوتو – ثيوقراطية التى تشكل معبد الدكتاتورية.

لذلك لم يعد ممكنًا فى العصر الحديث أن يلجأ الإرهابى الغربى إلى الدين يحتمى به. كان عليه أن يبحث عن « غطاء سياسى» من المذاهب الفلسفية الأخرى.. فالمسيحية التى انفصلت عن الكنيسة، والدين الذى استقل عن الدولة، لن يقدم للإرهاب السياسى أى غطاء. يستطيع أن يقول إنه ألوية «حمراء» أو جيش « أحمر» أو أنه فاشستى جديد أو نازى ولكنه لا يستطيع بحال أن يقول أنه مسيحى يقتل تحت راية الصليب أو المسيح.

لم يعد ذلك ممكنًا فى الغرب، لأن الضمير الغربى الذى تشكل المسيحية جزءًا أصيلاً وأساسيا منه قد أفسح حيزًا لا يقل أصالة أو اتساعًا لأفكار أخرى وقيم مغايرة، يمكن لبعضها أن يشكل غطاءً ذهبيًا للإرهاب.

فى بلادنا، الأمر يختلف.

فبالرغم من أن النص القرآنى يخلو تمامًا من أية «كنسية إسلامية » ومن أى كهنوت إلا أن التاريخ الاجتماعى للإسلام عرف الكنسية والكهنوت... فالإمبراطورية العثمانية لا تختلف عن إمبراطورية «روما» المقدسة. ومازال فى عصرنا من يحارب معارك انتهت منذ مئات السنين، وبالنيابة عن رموز واجتهادات انقضت منذ قرون. وليس المهم أن يحدث ذلك، فالأهم لماذا يحدث ؟

يحدث لأن الدين هو الأيديولوجية الشعبية الراقدة فى اللاوعى الجمعى عند الجماهير العربية من المحيط إلى الخليج. إن ما يسمى بالطلائع الثورية قد تعتنق هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الفكر الحديث، ولكنها هى أيضًا كبقية أفراد الشعب وفى عمق الأعماق تحمل الأيديولوجية الدينية نفسها . وهى الأيديولوجية التى لم يحدث لها ماحدث لمثيلتها فى الغرب لأن الشرائح الرجعية المستفيدة من «انهيار» الدولة الإسلامية الأولى لم تسمح بذلك، ولأن الإمبراطورية العثمانية لم تكن لتسمح بذلك، ولأن الغرب نفسه منذ الحملات الصليبية إلى اليوم لم يكن ليسمح بذلك.

وإذا أسقطنا من حسابنا المعاصر الإمبراطورية العثمانية، فإن الشرائح الرجعية «المسلمة» والدولة «اليهودية» والغرب «المسيحى» يؤلفون التجسيد الأوفى لهذا التحالف الأيديولوجى الدينى الذى يعتمد اعتماداً كلياً على تلك الأيديولوجية الشعبية الراقدة فى اللاوعى الجمعى عند الجماهير.

وهى الأيديولوجية التى لا تمس، ولكنها تنحاز، وفقاً لميزان القوى الاجتماعى داخل الوطن، فهى تهب وراء أحمد عرابى وعبد الكريم الخطابى وابن باديس وعمر المختار وسعد زغلول وجمال عبد الناصر تعلن الثورة ضد الاستعمار والصهيونية وأحياناً الرجعية. ولكنها أيضا هى التى يمكن أن تسند الانكسارات والانقلابات المضادة لهؤلاء الثوار واختياراتهم جميعاً.

أكثر من ذلك، أنها تشكل الدعامة الراسخة لقوى الإرهاب التى تجد فيها مرتكزاً شعبياً عريضاً للتحرك، لأنها أيديولوجية «مقدسة» و «جاهزة» ولا تحتاج إلى تعب، بل هى ترافق٨٥ بالمائة من الأمية الأبجدية وأكثر من ٩٩ بالمائة من أمية المتعلمين وعلاقات إنتاج بالغة التخلف وغياب شبه مطلق للديمقراطية. وكلها عناصر «المناخ» الذى يميل بميزان القوى الاجتماعى ناحية التطرف لدرجة الإرهاب.

ليس ذلك فقط.

بل إن القاسم المشترك الأعظم بين النظام السياسى العربى والمجتمع نفسه، هو عدم استقلال الدين عن الدولة، أقول «استقلال» لافصل الدين عن الدولة،لأن الدين فى بلادنا تحت تصرف الدولة، موظف فى خدمتها، لم يتحرر بعد. وعندما يحرز استقلاله، يصبح حراً وسيداً لا سيفاً يمسك بمقبضه حاكم. لا يعود أداةً بل يصبح جزءاً لا يتجزأ من «الضمير» باستقلاله يستقل الإنسان العربى أيضاً، فيتسع ضميره لقيم أخرى، ولا يعود الدين ملجأً وحيداً للإرهاب. لن يجد الإرهابى فيه الحصن المنيع، بل سيبحث عن مبرراته فى مذاهب «دنيوية» عديدة يخترعها أو يجدها عند الآخرين.

وبهذا المعنى، فالإسلام يدعو إلى استقلال الدين، حين خلا النص القرآنى من المؤسسة والكهنوت. وحين جعل الناس أدرى بشؤون دنياهم والأمر شورى بينهم (١٢).

ولكن المسافة بين النص والواقع كبيرة، فالإسلام شىء والواقع الاجتماعى للإسلام شىء آخر. الواقع يقول أن ثمت تطابقاً وحيداً بين أى نظام عربى والمجتمع، هو الإيمان المطلق

(١٢) محمد أحمد خلف الله: أ - القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» - القاهرة ١٩٦٧.

ب - «القرآن والدولة» - القاهرة ١٩٧٣.

ج -.«الأسس القرآنية للتقدم» - القاهرة ١٩٨٤.

بالثيوقراطية، أى بالكنيسة والكهنوت، هناك حرص شديد على إبقاء الإسلام فى أسر الدولة وعدم منحه الاستقلال، وبالتالى إبقاء الإنسان العربى فى أسر العلاقة المشبوهة بين الدين والدولة.

هذه العلاقة غير الشرعية هى التى أثمرت وتثمر الإرهاب باسم الإسلام بين حين وآخر. ألا يحق للضمير العربى المعاصر أن يسأل نفسه سؤالاً بسيطاً : لماذا كانت الصهيونية أعلى مراحل الإرهاب ؟ وأن يجيب بشجاعة: لأنها أعلى مراحل الزواج بين الدولة والدين ! !

ذلك هوالسبب الثانى لاقتران الإرهاب بالإسلام فى بلادنا.

(٣)

سبب ثالث، لارتباط الإرهاب بالدين فى بلادنا، هو غياب الديمقراطية.

وهو السبب نفسه الذى ربط بين الكنيسة والإرهاب فى العصور الوسطى الأوروبية.. فقد كانت ذروة التحالف البابوية والعرش هى الدكتاتورية والطغيان والبطش باسم «الحق الإلهى» وكانت لغة الإنجيل هى اللاتينية التى يعرفها الرهبان والكهنة والأساقفة، ولا يسمحون بنقلها إلى لغات الشعب، لأنه – بزعمهم – ليس مؤهلاً لفهم «كلمة الله» وإدراك معانيها.

ولكن الراهب الألمانى لوثر هو الذى خلع ثياب الرهبنة وتزوج وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية، وتوالت الترجمات إلى كل لغات أوروبا. وفى ذلك الوقت كان رهبان العلم والفلسفة يخلعن مسوح اللاهوت ويكتشفون أن الأرض كرة تدور، وعبر البحار يكتشفون قارات جديدة، وبواسطة البخار يكتشفون قوة جديدة. ومع دوران الأرض والبحر والبخار ولدت الطبقات الوسطى الأوروبية فى أسواق الأبراج ودخان المصانع، ولم يعد ممكناً لأيديولوجية الكنيسة أن توقف عجلة التطور. لقد حاولت، فانشقت أنهار الدم، وفى النهاية استسلمت. وباستسلامها أصبح ممكناً للبرجوازيات القومية الناشئة أن تطبع اقتصادها بالشعار الليبرالى «دعه يعمل دعه يمر» وأن تدشن سياستها بالشعار الليبرالى «حرية، إخاء، مساواة» وكان من الطبيعى أن تتحول الليبرالية لأن تكون أرضاً ومناخاً لاستنبات العديد من الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التى تعارض الوجود البرجوازى نفسه، سواء من يمينه أو من يساره. حتى المسيحية ذاتها أضحت عديداً من التيارات، بعضها حاول أن يساير التطور وأن يبرر الكشوف والمتغيرات الحديثة بالقول أنها كامنة فى الإنجيل، وبعضها يؤكد أن المؤسسة الكنيسة ليست من المسيحية فى شئ، وبعضها الآخر يرى العكس تماماً، يرى أن ما

يجرى هو من علامات القيامة واليوم الآخير، وأن «العودة إلى الأصول» هى المنقذ من الضلال ولكنها – أى المسيحية – وفى جميع الأحوال تحولت كما سبق أن ذكرت إلى جزء من الضمير العام، وإلى مجرد تيار من تيارات الفكر، تصارع كغيرها فى ظل الديمقراطية الليبرالية.

وقد تعرضت المسيحية فى الغرب، بعدئذ، لاضطهاد مؤكد فى ظل نظامين شموليين هما الشيوعية والفاشية، بغياب الديمقراطية الليبرالية عن كلا النظامين. ولكنها عادت تسترد أنفاسها باندحار النازية وسقوط الستالينية، دون أن يؤدى ذلك إلى عودة «المؤسسة» أو تسييد الأيديولوجية.

وفى مرات أخرى حاولت الكنيسة، بالتحالف مع الفاشية فى أسبانيا والبرتغال وأميركا اللاتينية، أن توقف عجلة التطور الديموقراطى. ولقد استطاعت دائما أن تواجه المد الديموقراطى هنا أو هناك، ولكنها فى النهاية لم تتمكن تماماً من وقف الزحف الشعبى نحو الديمقراطية. بل وقع العكس أحياناً، عندما خرج من صفوفها بعض القساوسة والرهبان والأساقفة للكفاح المسلح فى أحراش أميركا اللاتينية جنباً إلى جنب مع الراديكاليين «غير المؤمنين».

فى بلادنا اختلفت الأوضاع كلياً. فى صدر الإسلام اغتيل معظم الخلفاء الراشدين، واستمر المسلسل الدموى حتى انهارت الدولة العربية إنهياراً أشاملاً أفسح المجال للإمبراطورية العثمانية أن تهيمن على مقدرات العرب المسلمين خمسة قرون، عنوانها الرئيسى هو القمع والإرهاب والبطش والطغيان، باسم الإسلام.

ما سبق هذه الفترة بعد وفاة الرسول، بزمن قصير وما تلاها حتى ظهور الجماعات الإسلامية، يشكل مسيرة «غياب الديمقراطية» العربية، أو مسيرة الثورة المضادة للإسلام فى أعز مبادئة وهو «الشورى». وإذا تغاضينا عن الحكايات والأمثال التى تضرب على عدالة أو نزاهة أو ديمقراطية هذا الخليفة أو ذاك، فإنه يمكن القول أن مبدأ الشورى لم يوضع قط موضع التطبيق والتفصيل.. فالبيعة التى تشبه «الملكية الوراثية» واحتكار التفسير والفتوى وإغلاق باب الاجتهاد فى فهم النص القرآنى والعكس تماماً فى الاستشهاد بالأحاديث النبوية، كل ذلك كرس تاريخاً معاكساً للإسلام من ناحية وللتطور الديمقراطى كما وقع فى الغرب من ناحية أخرى.

وهى مفارقة مأساوية فى التاريخ الاجتماعى للأديان، لأن الإسلام فى الشرق على نقيض المسيحية فى الغرب، ظهر كثورة حضارية شاملة : ثورة الوحدة القومية للعرب،

ثورة الفقراء، ثورة المقهورين. وانتهى بوفاة الرسول وأبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب إلى ظهور «طبقة جديدة» تتمتع بكل امتيازات الحكم الفردى المطلق. وبموجب الحق الإلهى فى السلطة، ورثت المصالح الاقتصادية للشرائح الاجتماعية السابقة فى العصر الجاهلى وبررتها بنصوص وتأويلات للنصوص، وبأحاديث حقيقية وأخرى مزيفة. وهكذا توارت الشورى لتصبح حوارًا بين أفراد الأسرة الحاكمة أو مجلس القصر... الأمر الذى أعاد العرب عمليًا إلى «جاهليتهم» الأولى، رغم الاحتفاظ بالإسلام، بل أصبح الإسلام الجديد - أو ما أسميه بالثورة المضادة للإسلام - هوالسيف الحاسم بيد الحاكم. والحقيقة أنه أصبح هناك أكثر من «إسلام» بتعدد الأجنحة المتصارعة على الحكم، وهو ماسمى بعدئذ بالمذاهب والفرق الإسلامية. ولكن الأمر المؤكد هو أن «السيف» كان لغة الحوار بين هذه المذاهب والفرق. والمؤكد أيضًا أن التيارات الأكثر راديكالية، كالقرامطة والمعتزلة والخوارج وثورة الزنج، كانت تيارات عابرة سرعان ما ذُبحت ليسود بعدها التيار الأكثر محافظة. والمؤكد كذلك أن تيارًا متقدمًا كالمعتزلة قد مارس القمع الدموى مع خصومه متناسيًا حرية العقل التى نادى بها. والمؤكد أخيرًا أن هذا الغياب المطلق للديمقراطية، هو الذى أدى إلى انهيارالدولة العربية الإسلامية وفتح الباب واسعًا لهيمنة الإمبراطورية التركية باسم الإسلام.. أيضًا.

تجسد الانهيار أساسًا فى بداية التفتت القومى للعرب والعودة السريعة إلى القبلية والعشائرية الجاهلية، وتردى العدل الاجتماعىترديًا مروعًا تحكيه لنا ثورة الزنج ومأساة الحلاج بأفصح بيان، وانعدمت الحريات انعدامًا شبه مطلق. الأمر الذى يشكل المفارقة المأساوية الثانية، بين ازدهار الحضارة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط على صعيدى العلوم الإنسانية والطبيعية وبداية تقهقر العرب أمام السيطرة التركية، رغم «عروبة الإسلام».

وباسم «الوحدة الإسلامية» دخل العرب تحت المظلة العثمانية عصر الانحطاط الطويل، فلم تفعل تركيا أكثرمن ترسيخ الركائز التى أوجدها حكام العرب أنفسهم من قبل. رسَّخت الحق الإلهى فى الحكم، وشرَّعت للتفتت العربى الجاهلى. فلم تعترف يوما بأمة عربية، وشجعت التناحر المذهبى، وقضت على العدل الاجتماعى قضاءً مبرمًا، حتى أن الحكام العرب لم يعودوا أكثر من جباة ضرائب للباب العالى وجلادين لرعاياهم.

وبإضافة العنصر الأجنبى (القومية التركية) إلى عناصر الثورة المضادة للإسلام، أصبح ممكنا لأى عنصر أجنبى أقوى (الغرب المسيحى) أن يقهر العرب والمسلمين جميعًا،

فبدأت الحروب الصليبية وانتصرت وانهزمت، ولكن «رجل أوروبا المريض» كان قد مات، وكان الاستعمار الغربى الحديث قد ولد، وكانت الأرض العربية من المحيط إلى الخليج ممهدة تماما لاستقبال الغزو المتصل إلى يومنا، والذى بدأ بسقوط الأندلس، ولم ينته بعد بسقوط فلسطين.

وإذا كانت الإمبراطورية العثمانية والحروب الصليبية معًا، قد كرَّستا القمع والتخلف فإن الغرب الحديث جاءنا يرفع عاليًا شعارات الحضارة والحداثة والليبرالية. ولكن حوالى قرنين يمضيان على تجربة محمد على، ولا تجد الشعارات صدىً عمليًا فى الواقع الاجتماعى العربى، بل مزيدًا من القهر والتخلف والدكتاتورية، سواء من جانب جيوش الاحتلال المباشر أو من جانب السلطات الوطنية التى أعقبتها بعد ما سُمى بالاستقلال.

لم يتحول الإسلام برفقة النهضة العربية الحديثة إلى تيار فكرى بين تيارات أخرى بل ظل كما كان دائمًا «نسيجًا اجتماعيًا» عموده الفقرى الأيديولوجية الشعبية الراقدة فى أعماق الوعى الجمعى، وهو النسيج الذى يكسو الحاكم والمحكوم معًا، ويرتديه النظام السياسى والعلاقات الاجتماعية معًا. وهو أيضًا النسيج البعيد كليًا عن «الأصل» الإسلامى الأول، ولكن خيوطه تتوزع بين عصور الانحطاط الطويلة الأمد والديانات السابقة على الإسلام والمسيحية. ومن هنا كانت الأمثلة الشعبية بالغة الثراء فى التحريض على العبودية والاستسلام والقهر.

ولم تكن «النهضة» منذ قرنين مطابقة فى أى شئ لنهضة الغرب، لا فى المقدمات والنتائج ولا فى السياق.

(٤)

هل أخفق تيار «الإصلاح الدينى» الذى رافق مراحل النهضة والتحديث أم أنه بعث، تحت عنوان جديد هو «التيار الدينى المستنير» ؟ وهل يعبر عن هذا التيار مثقفون كمحمد أحمد خلف الله وحسن حنفى وكمال أبو المجد، أم يعبر عنه «مشايخ» مناضلون كحافظ سلامة وعادل عيد وأحمد المحلاوى وعادل عيد وغيرهم وغيرهم ؟

فى المستوى الاقتصادى - الاجتماعى كان التحديث يعنى تحول بعض الأجنحة من كبار الملاك إلى مسوخ برجوازية تجارية تعتمد أولاً وآخرًا على مصانع الاحتكارات الأجنبية. وكانت الزراعة من ناحية ودولة الموظفين من ناحية أخرى هما الجناحان اللذان لم تطر بهما قط البرجوازيات العربية الناشئة. لم تطر بهما فى سماء الحرية الاقتصادية - الاجتماعية التى تتمتع بها « الحضارة الوافدة». ولدت برجوازيتنا - إذن، ومنذ البدء - مقهورة وتابعة ومتخلفة، فكانت ثوريتها الهشة والعارضة ورجعيتها الأصيلة.

فى المستوى الثقافى اجتمعت الانتقائية والتجريبية والذرائعية دفعة واحدة، لصياغة المعادلة التوفيقية القائلة بالإسلام والحداثة والدين والعصرأو العلم والإيمان. وهى المعادلة التى «انتقت» من الإسلام النص المجرد من التاريخ، و«جربت» التكنولوجيا الغربية المجردة من الفكر، و«تذرعت» بالحداثة المجردة من المجتمع. وكانت حصيلة غياب التاريخ والفكر والمجتمع أن غابت الحرية وبقيت النصوص حبرًا على ورق طيلة تاريخناالحديث، وانحصرت المواجهة – بعد مائتى سنة – بين الله والشيطان.

إن بداية «الإخوان المسلمين» فى مصر، بعد أقل من عشر سنوات على ثورة ١٩١٩ وبقاءها وتشعبها إلى «جماعات» أكثر من نصف قرن، يعنى بوضوح أن ما سمى بتيار الإصلاح الدينى الذى ارتاده الإمام محمد عبده فى القرن الماضى قد أخفق إخفاقًا ذريعًا، وأن معادلة «العلم والايمان» قد انتهت لأن تكون شعارًا لانقلاب عهد السادات. وهى المعادلة التى أكدت رصاصة السادس من أكتوبر ١٩٨١ أنهاغير قابلة للحياة.

ولكنها أكدت شيئًا آخر لا يقل أهمية، هو أن الغياب المطلق للديمقراطية فى ظلال الاستعمار العثمانى والاستعمارالغربى والحكم الوطنى، يحتم اقتران الدين بالإرهاب، بالرغم من مبدأ الشورى فى النص الإسلامى الأول، لأن التاريخ ينتصر فى النهاية. وعندما يغيب عن الذاكرة، لا يبقى سوى «المطلق» – الإيمان الدينى – أو النقيض المتطرف للديمقراطية، يترجم غيابهاالطويل، بإعدامها... فلاتعود هناك «طبقات» ولا «قوميات» ولا «أفكار» بل خليفة الله على الأرض أو أمير الأمراء، ويتدفق نهر الدم، باسم الإسلام.

وهكذا، فالمأساة الحقيقية التى ألمت بالمجتمع المصرى – والعربى بشكل عام – تكمن جرثومتها الاجتماعية فى نشأة وتطور «الطبقات الوسطى» بأجنحتها المختلفة. وتكمن بذرتها الفكرية غير القابلة للنماء فى تلك «الثنائية الساكنة» التى دارت من حولها أعمال الطهطاوى وخيرالدين التونسى وعبد الرحمن الكواكبى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده. وبقيت متساوقة مع البنية المشوهة للبرجوازيات العربية الممسوخة.

وحتى لانضيع فى تراكمات التاريخ، علينا أن نشير فقط إلى جملة معطيات رافقت ميلاد هذه «البرجوازيات»:

لقد وجدت نفسها فى صراع مزدوج على جبهتين متناقضتين فى المظهر: الإمبراطورية العثمانية باسم الإسلام، والاستعمارالغربى باسم الحداثة.

– لم يصاحب ميلادها كشوف علمية أو فلكية من شأنها استيلاد الطبقة من داخل تكوينات اجتماعية مستقلة باحتياجاتها من أجل التطور، ومن شأنها استيلاد الفكر القادر على تفسير هذه الكشوف وتوظيف نتائجها من أجل التقدم.

– تركت التاريخ الاجتماعى للإسلام جانبًا، وعادت إلى ما أسمته «بالينبوع». ومن ثم غابت عنها نتائج المسافة الهائلة بين الواقع والنص. وكانت أولى هذه النتائج التى أدى غيابها عن الوعى التاريخى إلى النشأة الإقليمية للبرجوازيات العربية: نسيان أن «الأمة العربية» و «الهوية القومية» هى الأصل، أصل الأصول ، وأن الثورة المضادة للإسلام بقيادة الإمبراطورية العثمانية قد استهدفت أساسًا هذه الأمة وتلك الهوية. ولكن ضاعت فرصة القبض على التناقض الحقيقى مع تركيا، فالعودة إلى الأصول أو الينبوع كان يجب أن تعنى العودة إلى وحدة العرب، وهى الإسهام الرئيسى للإسلام الأول.

ولكن البرجوازيات العربية الممسوخة عن ذرائعية « مالك الأرض الكبير» الذى تبرجز فى سوق الاحتكارات الغربية، لم تسمح لفكر النهضة أن يمسك بهذه المقدمة الوحيدة الصحيحة. وأصبح الإسلام «الصافى» أو «النقى» المجرد من التاريخ الاجتماعى للمسلمين هو الطرف الأول «فى معادلة النهضة».

– والحقيقة هى أنه أصبح ممكنًا للمجددين أو المجتهدين أو المصلحين أو النهضويين تطويع النص للتاريخ الجديد، أى للتحديث الغربى. وأضحت هناك منذ ذلك الوقت «رؤية غربية للإسلام» تفتح باب الاجتهاد لتأويله بما يخدم السوق الغربية التى أمست تدعى «بالحضارة الحديثة». كانت التقنية الغربية والفكر الليبرالى هما عصب هذه «الحضارة» فى عيون النهضويين العرب، وبالذات رواد «الإصلاح الدينى».

لم يحدث قط لهؤلاء النهضويين أو أولئك الرواد أن تساءلوا بعد «الانهيار» و «الصدمة» التى أيقظت البلاد عن معنى النهضة أو معنى الحضارة أو معنى التقدم أو معنى التطور أومعنى الإصلاح كما عرفها العرب والمسلمون فى ذروة أمجادهم، ولاعن دور الحضارة العربية الإسلامية فى نهضة الغرب الحديث، ولا عن دور الغرب وحجم هذا الدور فى صنع الحضارة «الحديثة» فضلا عن مقومات هذا الدور وملابساته وخصائصه. وكان كل مافعله النهضويون الرواد، هو أنهم رادفوا بين الحضارة والغرب بصفتهما شيئًا واحدًا. وكانوا فى ذلك الأوفياء لمطامح وإحتياجات الطبقات الوسطى الطالعة. وهكذا أصبح «الغرب» هو الطرف الثانى فى معادلة «النهضة الحديثة».

وهكذا أيضًا ترسخت معادلة «الإسلام والغرب» كحاصل جمع كمى للثنائية الساكنة. فى «الواقع» كانت القضية مختلفة تمامًا. كانت المعادلة قد تحولت لأن تكون «إسلام الغرب» قبل وبعد أى جهد «استشراقى» وقبل وبعد أى «غزو فكرى». كان الواقع يتناقض يوميًا مع

النص المجرد، مع «الينبوع» أو الإسلام «الصافى». وكان باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه ليوائم بين النص والحداثة، أو بين الإسلام والغرب، لمصلحة الغرب أولاً، وركائزه المحلية ثانياً.

– وظل الواقع العربى يقول خلال قرنين من الزمان، إن «التوفيق» بين الإسلام والغرب قد انتهى عدة مرات إلى هزائم ساحقة. ولكن هزيمة ١٩٦٧ كانت ولا تزال هى الذروة بكل ما حملته من نظام «الثورة المضادة» التى اتخذت من مصر مركزاً لها، ولكنها فى الأصل والجوهر والنتائج هى الثورة المضادة للأمة العربية كلها.

قال الواقع العربى إن «الإسلام» الذى أراد المصلحون عودته الى الينبوع، بقى فى اللاوعى الجمعى لجماهير العرب والمسلمين «تاريخاً اجتماعياً شاملاً» فى العادات والقيم والفكر والسلوك لا نصاً مجرداً من التاريخ، فلم يستطع أحداً العودة إلى ذلك الينبوع الصافى أبداً. واللاوعى الجمعى شئ مختلف كلياً عن الحياة اليومية لملايين البشر، حيث تناقضت الحداثة فى كل لحظة مع ذلك «الضمير» المثقل والثاوى فى الأعماق.

وقال الواقع العربى إن «التقنية» الغربية والفكر «الليبرالى» لم يترسخا قط فى أعماق الأرض، فلا التخلف انتهى ولا الحرية أقبلت. وأضاف الواقع أن الغرب وركائزه المحلية قبل «الإستقلال» وبعده، كونوا عملياً حلف «التخلف والدكتاتورية» ، وزاد الواقع أخيراً أن «النهضة» سقطت بين الحين والآخر ولم تتصاعد قط، ومن ثم بقيت «الإقليمية» وجها آخر لتبعية البرجوازيات المسوخة.

– ومن هنا كان المصير المأسوى لتجربة القومية الناصرية التى عثرت على الطرف الصحيح للمعادلة الواجبة الوجود، وهى «القومية العربية» وطرفها الآخر هو «العالم الحديث»، ولكن بقاء البرجوازيات المشوهة عموداً للنهضة أسقط التجربة كلها فى انفصال ١٩٦١ ثم هزيمة ١٩٦٧.

– ومع ذلك يبقى من الناصرية تصورها الصحيح لأية نهضة جديدة، أى أن «القومية العربية والعالم» هما المدخل الوحيد القادر على أن يكون إطاراً لثورة ثقافية شاملة، تسقط من حسابها نهائياً البرجوازيات المرتبطة بنيوياً بالغرب، فتضيف الديمقراطية والتنمية الحديثة جناحين تطير بهما الأمة العربية بعد طول انكسار.

* * *

هل أخفق «الإصلاح الدينى» إذن ؟ نعم، لأنه جزء من المعادلة التوفيقية التى سقطت... وبسبب إخفاقه وتحت شعار «العودة الى الأصول» كان لابد للتيارات الإرهابية أن تتجمع وتملأ الساحة.

هل يمكن أن يكون «التيار الديني المستنير» بديلاً ؟

نعم، في اللحظة التي يتواصل فيها الشعب... أي عندما ينحاز اللاوعي الجمعي إلى جانب «الوعي بالنهضة» في خضم حركة شعبية حقيقية. حينذاك فقط يتحرر الدين من الإرهاب. أي عندمايتحرر الوطن من الاستلاب السلفي والاغتراب العاجز عن الإبداع والقادر على استهلاك منجزات الآخرين دون الانخراط الفعلي في العطاء الحضاري.

(٥)

أخيراً، هل نحن نحتاج إلى ثورة على الدين ، أم ثورة دينية ؟ لعلنا لا نحتاج - بمعنى ما - لا إلى هذه ولا إلى تلك، ولعلنا نحتاج - بمعنى آخر - اليهما معًا.

ما هو المعنى الأول الذي «لا» نحتاج فيه إلى الثورتين ؟

ينطوي هذاالمعنى على وجهين: الأول هو أن ما يعنينا هو نقد الشقاء على الأرض لا نقد الملائكة في السماء. وبالتالي فإن الظلم والطغيان والاستغلال والغزو، هو الذي نحاربه سواء تجسد في «دولة» أو «فكر» أو «طبقات اجتماعية» أو «استعمار أجنبي»، وسواء كانت هذه الرموز عارية أو تلفعت بثياب الملائكة أو انتحلت أسماء الله الحسنى. إن هذا الانتحال أو التزوير لايتم إلا بقصد الإرهاب، فمن يبتغي العدل والحرية والمساواة لا يحتاج في دعوته للتحدث باسم العناية الإلهية(١٣).

هكذا نحن لا نحتاج إلى ثورة دونكيشوتية على الدين سواء أكان المطلق الغيبي، فكأننا نحارب طواحين الهواء، أو كان الأيديولوجية الشعبية الراقدة في لاوعي ملايين «المؤمنين» وكأننا نحارب الجماهير نفسها.

ولسنا أيضا بحاجة إلى ثورة دينية لثلاثة أسباب على الأقل: الأول، لأن الثورة المضادة للإسلام طال عليها الزمن بحيث أصبح لها «تاريخ اجتماعي» يفصل النص عن الحاضرفصلاً إطلاقيًا، أي أن العودة إلى الينبوع أمست كاستعادة الحلم من أدغال الذاكرة، لا علاقة له بالواقع. هنا نصل إلى السبب الثاني وهو أن محاولات «الإصلاح الديني» كتجربة نهضوية يراد بها أمران متناقضان- تحديث الإسلام وتأصيله - قد أخفقت في وقف الثورة المضادة للإسلام أو ما يسمى بتطهيره من «الخرافات» التي علقت به في عصور الانحطاط. أخفقت لأن «التوفيق» السكوني بين الإسلام والغرب كان أيضًا «إلصاقًا كميًا» بين نقيضين انتهى بهما الوضع إلى «الانفصال»، فعاد الإسلام الى«جوهره النقي المكتفي بذاته» في إطار الدعوة الإرهابية إلى الدولة الدينية وانسلخ بعيداً كل البعد عن أصول النهضة ومرادها في التحديث.

---

(١٣) من أهم المساجلات وأغناها في هذا الصدد ذلك الرد الثري الواضح المستقيم لغالب هلسا «الجهل في معركة الحضارة» بيروت ١٩٨٢، وهو رد على كتاب منير شفيق «الإسلام في معركة الحضارة». ولكن الطرح الذي قدمه هلسا يتجاوز كونه ردًا على أطروحة شفيق.

كذلك «الغرب» عاد مباشرة إلى هدفه الطبيعى الثابت، فخلع تماماً مسوح الحضارة والتحديث والفكرالعلمى، ولم يعد فى بلادنا أكثرمن الهيمنة المباشرة وغير المباشرة. كان التوفيق بينهما إذن نعمة، ولكنها نعمة مؤقتة تحولت سريعًا إلى نقمة. كان التوفيق بينهما إذن نهضة ؟ ولكنها النهضة التى سرعان ما كانت تسقط وتسقط حتى آلت إلى «السقوط النهائى». وهنا يأتى السبب الثالث لانعدام حاجاتنا إلى ثورة دينية لأن «المطلق» كفاية فى ذاته يحتاج إلى أدوات من جنسه حتى يظل «مطلقًا» إذاتجسد فى «دولة» بالمعنى الهيجلى. ولما كان البشر وعلاقات الإنتاج وحتى الطبيعة، كلها «نسبية»، لذلك حاشا المطلق أن يتحمل أوزار هذه الأدوات النسبية، فضلاً عن استحالة الامتداد الغيبى للمطلق فى عالمنا النسبى. وهى الاستحالة الإسلامية البارزة فى رفض التجسد.

* * *

ومع ذلك، أو لهذه الأسباب مجتمعة، ما أحوجنا إلى ثورة على الدين «النسبى» أى المؤسسة الدينية المعلنة أو الموجودة بغير إعلان. إن الثورة على الظلم والقهر والاستغلال والإستعمار، هى بالضرورة ثورة على التقمص البشرى للمطلق الغيبى، سواء كان فكرًا أو دولة أو طبقة أو غازيًا أجنبيًا. ولعل أسوأ ما يمكن أن يساء به إلى المطلق الغيبى هو ذلك الادعاء غير الإسلامى والقائل «بحزب الله» كما سمعنا فى إيران ولبنان. أنها استهانة مروعة بعقل «المؤمن» فضلاً عن ابتزاز مشاعره، حين ينزل البعض بالمستوى الإلهى إلى زعامة حزب، كأية زعامة سياسية لبضعة ألوف من البشر. أية مهانة، وأى استغفال، لب لبابه هو «الإرهاب» . كذلك الأمر مع «ولاية الفقيه» أو «المرشد الإلهى للثورة» أو تسمية أى إنسان مهما عظم شأنه بأنه «آية الله» أو « روح الله» كلها كترادفات لخلافة فرد لله فى حكم الأرض. وهو ادعاء لا تقوم عليه بينة إلا فى عصور الظلام فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين، يستعيد أفظع ما كانت عليه الإمبراطورية العثمانية والكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى.

ومن المفجع أن هذه الادعاءات «الإسلامية» تتناقض كليًا – فى إيران ذاتها – مع هيكل الحكم المأخوذ بكامله من الغرب، كالبرلمان ورئاسة الجمهورية والمصارف. والنتيجة العملية هى ازدهار الظلم والاستغلال والاتجار والقهر والبؤس الاجتماعى، وذبح الألوف من المسلمين فى غابة دموية بلا نظير من الفوضى والخراب الشامل وتناحر القوميات وعقدة العداء للعرب وعقدة العداء للديمقراطية والعلمانية عمومًا.

باكستان نموذج آخر يرتدى حاكمهاالعمامة حينًا والبزة العسكرية أحيانًا، ولكنه فى الحالين يدّعى الإسلام. وباكستان هى أحد الاصول الفكرية والعملية لتكوين «دولة دينية» منذ انفصالها عن الهند فى عام ١٩٤٧. وهوالتاريخ الذى تكونت فيه «إسرائيل» على هدى الفكرة

ذاتها. ولكن القومية البنجالية رأت فى الانفصال عن باكستان ما يحفظ لها «هويتها» رغم الإسلام. ما هى النتيجة؟ يقتل «الخلفاء» الباكستانيون والبنجاليون بعضهم بعضًا بالانقلابات العسكرية أو المحاكمات الصورية، ولا حكم ديمقراطيًا هنا أو هناك، بل غيابًا مطلقًا للحريات وازدهارًا مطلقًا للفقر وتحالفًا مطلقًا مع الغرب.

هو الأمر نفسه فى أقطارنا العربية.

أشكال متعددة الادعاء والتزوير.

كانت الحركة الوهابية والحركة السنوسية والحركة المهدية حركات «إصلاح دينى» فانتهت إلى أن الدين أصبح فى خدمة العائلة الحاكمة وليس العكس.. تقطع يد السارق علنًا، ويُذبح القاتل بحد السيف علنًا، ويُرجم الزانى أوالزانية علنًا. وهذا هو «كل الإسلام». ولكن من السارق ومن القاتل ومن الزانى ؟ بل ماهى السرقة وما هو القتل وماهو الزنا؟ تجيب الوقائع الدامغة أن «أغنى» الدول العربية هى أيضًا أغناها بالفقر، ورغم أنها الأكثر تحالفًا مع الغرب، فإنها أكثر النماذج العربية صراخًا بانفصال الإسلام عن الحضارة. والعار الأكبر أن هناك أقطارًا – باسم الإسلام – تخلو من أى تشريع وأى قانون سوى ما ينطق به الحاكم. لا ديمقراطية «غربية» ولا شورى «إسلامية».

هذا النموذج يتكرر فى الأقطار العربية بنسب متفاوتة وأشكال مختلفة. وإذا كانت هناك «الدولة – العائلة» فالأمثلة العربية الأخرى على الدولة – الطبقة أو الدولة – الفئة أو الدولة – الطائفة أو الدولة – القطاع الجغرافى، عديدة. وإذا كانت الازدواجية بين الوجه الجاهلى والقناع الإسلامى سافرة، فإن أقطارًا عربية أخرى ترتدى أكثر من قناع. ترتدى أحيانًا القناع الليبرالى، وأحيانًا القناع العسكرى، وأحيانًا القناع الصريح، وفى جميع الأحيان القناع الدينى الإسلامى تحديدًا.

والمفارقات التى نكتوى بنيرانها كنتيجة مباشرة لازدواجية الوجه أو تعدد الأقنعة، تفوق الحصر. تهدد الجماعات الدينية سلطة أحد الأقطار مثلاً، فتعالج الأمر بالمزيد من برامج الإعلام الدينى والمزيد من التشريعات الدينية.

يظنون أنها «التهدئة» أو«سرقة البساط من تحت أقدام المتطرفين»، والحقيقة هى العكس تمامًا فإنه مزيد من الزيت على النار. لأنه إقرار بصحة فكر هذه الجماعات. وطالما أن فكرهاصحيح، فمن حقها استلام السلطة لتنفيذه، فهى الأولى والأجدر بذلك. فى خطابه أمام

مجلس الشعب والشورى يوم ٥ سبتمبر - أيلول ١٩٨١ قال السادات حرفياً ممهداً لقرارات الاعتقال «بيقولوا الإسلام دين ودولة... صحيح وما قلناش حاجة.. لكن لاسياسة فى الدين ولا دين فى السياسة». وهى فقرة تجسد هذا التناقض المروع لدى السلطات العربية، قالها السادات بعفوية أقرب إلى السذاجة.

كيف يمكن الاعتراف بالدولة الدينية ولا تعطى السلطة لدعاة هذه الدولة ؟

مفارقة أخرى، حين تكون هناك مشكلة سياسية بين دولتين، فتتهم إحداهما الأخرى «بالكفر» رغم أن المعروف عن الدولة صاحبة الاتهام أنها تنادى بالعلمنة واللاطائفية. وهكذا نشاهد كيف يمكن أن تؤيد دولة «علمانية» من حيث المبدأ، معارضة دينية داخل دولة أخرى. الغاية تبرر الوسيلة، ينتصر ميكيافيللى لا محمد أو ماركس. لا علاقة للمبادئ الثابتة بالمصالح العابرة. ولكن النتيجة المؤكدة هى سيادة الإرهاب الدينى فى خاتمة المطاف، سواء أكان المؤسسة الحاكمة أو فى صفوف المعارضة.

من هنا كانت حاجتنا إلى ثورة على هذه المؤسسة من جذورها إلى فروعها، لا نقداً للسماء بل نقداً للشقاء على الأرض[١٤].

(٦)

ليست هناك أفكار، أية أفكار، قابلة للإلغاء هكذا لمجرد القول أنها ضد التقدم أو ضد المقدسات أو ضد الدولة. كل الأفكارحوربت بكافة الوسائل، وبقيت فى النهاية تسخر من الذين تصوروا أنهم أعدموها فى السجون والمعتقلات والحروب والمنافى.

كذلك، ليست هناك أفكار، أية أفكار، قابلة للبقاء لمجرد أنها تمتعت بالأمس أو أنها تتمتع اليوم بأغلبية الأصوات، أو أنها محمية بأحدث منجزات الأسلحة.

فالفكرة تبقى أو تزول وفق ارتباطها المعقد بحركة الإنسان واحتياجاته، لا وفقاً للرغبة أو الرفض ولا وفقاً للحرية أو القمع.

والأفكار الدينية التى عاشت مئات السنين إلى اليوم، ليست استثناءً، فهى لازالت باقية فى صدور مليارات البشر.

---

(١٤) من أغنى الإسهامات التى قدمها محمد النويهى قبيل رحيله مقاله الطويل «نحو ثورة فى الفكر الدينى» وقد نشر أصلاً فى مجلة «الآداب» اللبنانية، ثم فى كتيب مستقل (بيروت ١٩٧٥) يعالج هذا المعنى من منطلق ليبرالى أقرب إلى العلمانية.

ونحن العرب – مسيحيين ومسلمين – لسنا أيضاً استثناءً بين هذه المليارات من البشر، لسنا وحدنا «المؤمنين» بالأديان حتى نفرق بيننا وبين الآخرين فى قضايا الفكر الاجتماعية بأن منطقتنا لها خصوصيتها.. فهذه الخصوصية فى الحقيقة أكثر اتساعاً من المنطقة العربية وأكثر اتساعاً من الرقعة الإسلامية.

ولم يمنع «الإيمان» المسيحى أو البوذى فى الشرق والغرب أن تأخذ بعض المجتمعات هنا وهناك سبيلها للتطور، بما فى ذلك معالجة المسألة الدينية وموقعها أو دورها فى مجرى هذا التطور.

لقد أدى «التطور» فى بلادنا لأن يقترن الدين بالإرهاب. ولابد أن يكون هناك خلل خطير فى سياق هذا التطور، جعل من الممكن لفكرة تنادى بالمحبة والسلام والتسامح والحرية أن تقترن بالارهاب.

إن الخلل اليسارى لم يعد قائماً، فقد انتهت إلى غير رجعة المرحلة التى كانت فيها بعض الأقلام اليسارية تعلن الحرب على السماء، وأصبح هناك ما يشبه الإجماع اليسارى على أن المعركة – حتى بوجهها الميتافيزيقى – هنا على الأرض.

والخلل النهضوى هو الأخر لم يعد قائماً، فقد انتهت «النهضة» بعد سقطات متتالية إلى سقوط نهائى، انفرطت فيه معادلة الإسلام والغرب، فأصبح هناك الإسلام الغربى أو إسلام الغرب. أما«واو» التكافؤ بين طرفى المعادلة فقد داستها الهزائم تحت سنابك الخيل الغربية.

والخلل اليمينى ليس خللاً، بل هو الاستقامة المنطقية لعصور الانحطاط، أو الامتداد الطبيعى للثورة المضادة للإسلام.

ولكن غير الطبيعى هو العلاقة بين المجتمع وهذه الثورة المضادة للإسلام التى تتخذ لها تسميات جديدة.

ولا شك أن هذه الثورة الدينية المضادة – إن جاز التعبير – لها علاقة وثيقة بالثورة المضادة الأم، فى مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فالتبعية المطلقة للغرب هى التى أدت فى خط سيرها المعقد إلى الاعتراف بالعدو الصهيونى. الأمر الذى ينسجم كليا مع الجهر«بتدين الدولة العربية» وتشريع الأفضلية «لأهل الكتاب» سواء كان الإنجيل (الغرب) أو التوراة (إسرائيل).

والمشكلة هى أن باب الاجتهاد مفتوح، أمام خالد الإسلامبولى الذى فسر الإسلام بأنه تنفيذ حكم الشعب فى «خائن» مصر والعرب، وأمام ثوار جنوب الجزيرة الذين اتخذوا من الحرم المكى منبراً مسلحاً للإطاحة بالحكم السعودى.. ولكنه مفتوح أيضاً لجماعات الإرهاب المسلح التى تنشر الفتنة الطائفية وتتحالف مع أعداء الأمة بشكل مباشر أو غير مباشر، وتقف بحسم ضد كل ما هو «متقدم» على كافة الأصعدة.

والإشكالية الاجتماعية هنا، هى أن الجماعات توجه خطابها إلى «المجتمع» ككل، وفى الوقت نفسه هى ضد «المجتمع» ككل .. إنه ينظرها مجتمع «الكفر» أو الجاهلية. فى المواجهة يقف منها المجتمع موقفين : الأول هو «عدم الاعتراف» بإرهابهاالدموى، والآخر هو الانجذاب الخفى نحو ما تنشده من مثاليات. إن هذا الموقف الأخير مصدره عاملان: الأول هو فساد النظام العربى المهيمن، والآخرهو انحياز الأيديولوجية الغيبية الراقدة فى اللاوعى الجمعى لهذا «المطلق» الذى تنادى به الجماعات.

والسؤال هنا: ما السبيل لحل هذا الحشد من التناقضات ؟

والجواب أنه بقدر حاجتنا إلى ثورة على «الدين - المؤسسة»، نحتاج كذلك إلى ثورة دينية، كجزء لا ينفصل عن الثورة الثقافية الشاملة. أى أننا لا نتوقع مما يسمى بالتيار الدينى المستنير أن يصبح امتداداً جزئياً لما سمى فى النهضة بالإصلاح الدينى .. بل لابد من توظيفه فى إطار الثورة الثقافية. ووظيفته على وجه التحديد، هى كسب الأيديولوجية الشعبية الراقدة فى اللاوعى الجمعى إلى جانب «البرنامج الوطنى والقومى» للثورة الثقافية.

إن الأعمال الفكرية الممتازة للإصلاح الدينى لاتتكامل إلا بدورتها الجدلية مع نضالات القوى الاجتماعية والسياسية للطبقات الشعبية. وهذه الدورة نفسها لا تنجز أهدافها بغير تعديل راديكالى فى ميزان القوى الاجتماعى.

ولكن الدليل الفكرى المضاد للإرهاب، والذى يتحتم على قوى «الثورة الدينية» أن توظفه فى إطارالثورة الثقافية الشاملة، يحتاج لهذه الجدولة من الأولويات:

- إن انحياز الأيديولوجية الشعبية (الإسلام بتاريخه الاجتماعى) إلى جانب برنامج وطنى قومى لا يتم بغير حل التناقض بين النص والشعور. أى بإزالة المسافة بين التكوين الداخلى العميق للإنسان العربى، والواقع الخارجى المستلب.

فالثغرة الواسعة بين الذات العربية والديكور المزيف الذى تحيا بين جدرانه كأنه «واقعها» هى التى تتسع لتسلل الإرهاب الدينى . ولا مجال لردم هذه الهوة، بغير تثوير راديكالى للبنى الاجتماعية الثقافية العربية.

إننا نفوز باستقلالنا القومى الحقيقى، للمرة الأولى، فى اللحظة التى يتم فيها احتراق الهياكل المستعارة غير الإنتاجية للاقتصاد والثقافة والمجتمع العربى.

العلاقة بين القومية والدين فى بلادنا تتخذ مساراً معاكساً للعلاقة بين القومية والدين فى الغرب، لا كفرق بين المسيحية والإسلام، ولا كفرق بين العرب والغرب... بل لأن الإسلام

كان عنصر توحيديا حاسمًا للأمة العربية، فهو أساس من أساساتها الأولى، ولم يكن فى يوم من الأيام غريبًا عنها أو نقيضًا لها، وهو باق إلى اليوم والغد فى عصارة تكوينها. والعكس تمامًا حدث فى الغرب، حيث تكونت القوميات الأوروبية بمواجهة الكنيسة والمسيحية معًا : الأولى كمؤسسة متحالفة مع الإقطاع والثانية كعقيدة مضادة للفكر العلمى الجديد.

هذه هى «الخصوصية» العربية فى موقفها من الدين. ولا علاقة لهذه الخصوصية بالوهم الشائع أننا «المؤمنون» الوحيدون. إن قوميتنا لا تتناقض أصلاً مع الدين الذى يشكل - بالإسلام العربى والمسيحية الشرقية - جزءًا أصيلاً فى تشكيلها وتطورها.

إذا كان الإسلام هو الجذر الأيديولوجى لوحدة العرب القومية، فقد كانت المسيحية الشرقية هى المصل المضاد للطائفية. لقد وحد الإسلام أعراقًا وطوائف وقبائل متباينة الأصول والينابيع. ولذلك كانت الديمقراطية - بأكثر معانيها أصالة - هى الروح التى بدونه «تنفصل» قوميتنا إلى شعوبية المجاهلية.

هذا على الصعيد الاقتصادى - الاجتماعى - السياسى. أم على الصعيد الأيديولوجى، فقد كان، ولا يزال، اعتراف الإسلام بالأديان والحضارات الأخرى، هو مصدر أى تأصيل لعلمنة هذا العنصر الرئيسى فى بنائنا القومى.

فالإسلام من هذه الزاوية المجهولة، أو المتجاهلة، هو الأيديولوجية العلمانية المغايرة تمامًا لتعريف العلمنة الأوروبية، أيديولوجية التنوع بتحرير الدين من الدولة واستقلاله عنها.

تلك هى الأولويات فى أى جدول أعمال لثورة دينية تنشد فك الارتباط بين الدين والإرهاب. وفى الوقت نفسه تربح ملايين المؤمنين إلى جانب الثورة الثقافية وبرنامجها يرتقى ببلادنا ويصل بينها وبين حضارة العالم الجديد من موقع النديّة والتكافؤ والتفاعل الخصب الخلاق بين جميع الثقافات والتجارب الإنسانية.

لماذ الناصرية الآن؟

ولست هنا فى مجال التقييم أو التقويم للظاهرة الناصرية، ولكنى سأحاول امتحان بعض الأفكار فى صيغة استفهامية : كيف نشأ السؤال مثلاً، وأين ؟ من هم الذين يطرحون السؤال الناصرى لا كأفراد، بل كقوى ؟ ماهى علاقة السؤال بدائرة الواقع، كوقائع، وبدائرة الفكر، كأفكار، أى بمستويات كلتا الدائرتين ونوعياتهم... إلى غير ذلك من تساؤلات تمليها الرغبة فى «الاستفهام» أكثر من الرغبة فى التقييم أو التقويم.

لم يكن السؤل الناصرى سراً مستغلقًا على الفهم طيلة حياة «الزعيم» بالمعارضة أو الموافقة أو درجات الالتباس بينهما. ولكنه تحول إلى ما يشبه «الطلّسم» بعد غيابه سواء من المؤيدين أو المعارضين أو من الملتبس عليهم الموقف بأكمله.

المعارضون كانوا من ناحية قد جمعوا بين الفكر والواقع على السواء، أى أنهم عارضوا عمليا بأحداث التغير المضاد للناصريه (إنقلاب١٩٧١) وفكريًا بتبريره. ومن ناحية أخرى، فهم من قبيل التبسيط الشديد طرفان: الأول يسمى « المرتد» أى أنه كان محسوبًا على الناصرية فى الماضى ولم يعد كذلك فى الحاضر، والآخر يسمى « الرجعية» أو «الثورة المضادة» رمز إلى القوى الاجتماعية والسياسية التى تناقضت مصالحها الاجتماعية أو السياسية مع الحكم الناصرى. هؤلاء المعارضون – بفريقيهم – يقولون لنا باختصار: إن الناصرية كانت سجنًا كبيرًا فى الداخل، وأنها كانت حلمًا إمبرطوريًا فى الخارج العربى، وأنها فى الحالين كانت مقايضة فى التبعية للأجنبى إذ استبدلت الشرق بالغرب، وأنها فى جميع الأحوال كانت دولة الحروب والهزائم(١).

ليس مهمًا تفنيد أو تأييد هذه المزاعم، أو سؤال أصحابها عن البديل الذى قدموه فالأهم أنهم ينتهون إلى أن الناصرية «مرحلة» – أيًا كانت درجة سوادها – قد انتهت للأبد، بل تمكن عدّها وكأنها لم تكن على الإطلاق، فثمانية عشر عامًا ليست زمنًا فى تاريخ الشعوب، والهوامش الضيقة فى كتاب الأمم يمكن محوها دون أى خسران يصيب النص الرئيسى.

---

(١) لاحاجة بنا إلى الحصر ولكننا نشير فقط إلى أدبيات التيارات الإسلامية والوفدية.

أما المؤيدون، أو من يسمون أنفسهم وقد يسميهم البعض بالناصريين، فهم داخل مصر مجموعات الشباب والكهول والشيوخ الذين تبقوا من دوائر أوسع بكثير كانت شكل بناء الدولة الناصرية في سلطتها وتنظيمها السياسي. أو هي مجموعات من الشباب والكهول والشيوخ ارتبطت بفكر أنقذها من اللجوء السياسي ناحية اليمين أو ناحية اليسار، ولا زالت ترى في هذا الفكر منقذًا تاريخيًا يرضى ضميرها الوطني المعادى للاستعمار و«المحب للعدل» دون الاضطرار - رغم التدين - إلى اللوذ بالتطرف الديني للإخوان المسلمين أو الجماعات الإسلامية الأخرى ودون الاضطرار - رغم الشعارات الاشتراكية - إلى اللوذ بالماركسيين، ودون الاضطرار في «العودة» في اتجاه الأحزاب القديمة وفي مقدمتها الوفد

هؤلاء المؤيدون بفريقيهم يرون الناصرية «الزمن المستمر» لا إحدى مراحل الزمن، كما يرونها قلعة الحرية والاستقلال والهوية القومية و«النموذج» الطبيعي لجميع العرب، والنموذج «الرائد والمرشد» لجميع أقطار من يسمى بالعالم الثالث. إنها عند هؤلاء بدرجات متفاوتة هي «النظرية العالمية الثالثة» للتحرر والتنمية بعيدًا عن الماركسية والرأسمالية معًا.

ليس مهمًا أيضًا تفنيد أو تأييد هذه المزاعم، أو سؤال أصحابها لماذا انتهت «الثورة» إذن إلى «ثورة مضادة»، فالأهم أنهم ينتهون إلى أن الناصرية هي حقيقة الحقائق في عصرنا، وأن الردة أو الثورة المضادة ليست أكثر من لحظة عابرة سرعان ما تزول وتعود مصر - وكل العرب، بل والعالم الثالث بأكمله - إلى الناصرية من جديد، إلى براءتها الأولى ونقائها الثورى وفطرتها الصافية، كما كانت أيام «الزعيم».

أما الذين التبس عليهم الأمر بعد غيبة «القائد التاريخى» فقد سبق لبعضهم أن شارك في صياغة دولته وأفكاره، وبعضهم لم يشارك ولكنه انتمى إلى الدولة والأفكار اختيارًا أو اضطرارًا. وهم في ينابيعهم الأولى ليسوا كتلة متجانسة، فبعضهم من أهل اليمين وبعضهم الآخر من أهل اليسار وبعضهم الثالث من أهل الوسط بتموجاته المختلفة. يجمعهم القول مع المعارضين للناصرية إنها مرحلة انتهت حقًا، ثم يختلفون مع المعارضين حول طبيعة هذه المرحلة وحجمها في التاريخ الوطني والقومي والإنساني. إنهم يرون ما يسمونه بالبياض والسواد معًا أو ما يعبرون عنه أحيانًا بالسلبيات والإيجابيات في هذه المرحلة.

يجمع هذا الفريق أيضًا القول بأن ماجرى بعد غياب عبد الناصر ولا زال يجرى الآن، هو «ارتداد» على المرحلة الناصرية، ولكنه الارتداد السلبي والإيجابي معًا : بمعنى أنه من الأفضل أن تأخذ الأمور «مجراها الطبيعي» بدلاً من تأميم الصراع الطبقي حتى يتفاقم ويحدث التغيير الراديكالى (وهذاالجناح يسارى بالطبع). وبمعنى آخر كذلك هو استغلال

الدعاوى الديمقراطية المهدورة فى العهد الناصرى، وليختر الشعب فى ظل الديمقراطية المقبلة النظام الذى يريد (وهو جناح ليبرالى بالطبع) بدلاً من تأميم الديمقراطية فى ظل النظام السابق(٢).

(٣)

هذا داخل مصر ، أما خارجها فهناك ثلاثة نماذج على الأقل.

النموذج اللبنانى، حيث تتعدد التنظيمات الناصرية. فتحتفل كل عام بميلاد «القائد المعلم» وغيابه، وتطبع صوره وشعاراته، ولكنها فى السياسة لها أفكارها وأفعالها الخاصة لبنانياً وعربياً ودولياً. وهى أفكار وأفعال يصعب جداً على الراصد النظرى أن ينسبها إلى منهاج ناصرى ما أياً كان تعريفنا لهذا المنهاج... وإنما هى تنظيمات «لبنانية» من زاوية موافقته الضمنية على اللعبة السياسية (الاتحاد الليبرالى للطوائف) بل وتصل ليبراليتها إلى حد تعددها الذاتى نفسه، فلكل تنظيم ناصرى لبنانى سياسته وممارساته المختلفة كلياً عن أى تنظيم ناصرى لبنانى آخر. ولكن الجميع يحملون اللافتة الناصرية. أين ذلك من «تحالف قوى الشعب العاملة» وهو الفكر التنظيمى للناصرية ؟ وأين «ميثاق العمل الوطنى» وهو جوهر الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى الناصرى ؟ لا شئ، بل تتحدد سياسة التنظيم وممارسته فى ضوء المعادلة اللبنانية والارتباط العربى المباشر بهذا الحوار أو ذاك.

النموذج الثانى هو التنظيمات الناصرية السرية فى بعض الأقطار العربية، وخاصة فى الشرق. وهى تنظيمات صغيرة سبياً، تحمل لواء الدعوة للأفكار السياسية للناصرية فى أضيق الحدود «الدعائية». ولم يصدر عن أى منها تأصيل نظرى لاختبار الفكر بواقعها القطرى، رغم كل الاجتهادات حسنة النية والتى تخاطب الآخرين على أساس «لو أن عبد الناصرى كان حياً لما حدث كذا وكذا.. أو لفعل كيت وكيت». ولكن دون تحليل لوضع محلى أو عربى أو دولى فى ضوء منهاج ناصرى ما ، فضلاً عن غياب البرنامج السياسى القادر على الفعل التغييرى باتجاه تسويد الناصرية الاجتماعية و الاقتصادية هنا أو هناك.

والنموذج الثالث هو بعض الناصريين المشاركين فى جبهة وطنية بهذا القطر أو ذاك، وهى مشاركات لم تفصح فى أى وقت عن تمايز فكرى ملحوظ بين منبرهم المستقل ومنبر

---

(٢) من هذا النوع الأخير: لويس عوض فى كتابه «أقنعة الناصرية السبعة» – بيروت ١٩٧٥. ولكن الوثيقة الأهم فى هذا السياق هى «ملف عبد الناصر بين اليسار المصرى وتوفيق الحكيم» – القاهرة ١٩٧٥.

السلطة القائمة.. الأمر الذى لا يهدينا إلى أية «واقعة فكرية» محددة نستكشف منها أين هم من الناصرية كنموذج أو حتى كمشروع.

قلت إن الناصرية خارج مصر تنحصر فى ثلاثة نماذج على الأقل، لأننى لم أنس الجهود والاجتهادات الفكرية لبعض المستقلين عن التنظيمات أو الملتزمين بها (٣). وهى تدخل فى صميم حوارنا الرئيسى بعد قليل حول ما إذا كانت الناصرية، فى الأصل، سؤالاً مطروحًا بالفعل، وكيف ؟

(٤)

«التاريخ لا يتكرر، ومن ثم لا تكرار للتجربة الناصرية. كما أن الناصرية لم تكن نظرية حياة صاحبها، ولم تصبح كذلك بعد رحيله، فماذا يمكن أن يبقى منها للحاضر أو المستقبل ؟»

لتكن هذه الصياغة من جانبى إيجازًا مركزًا للعديد من التساؤلات.

فكثيرون هم الذين يحرصون على تسمية الناصرية بالتجربة، حتى أنهم يدرجونها على الفور، ولو فى اللاوعى، بخانة الماضى الذى يمكن دراسته والانتفاع بدروسه وعبره، ولكن دون أن يرتفع ذلك إلى مستوى «دليل العمل» الذى تسترشد به الثورات وحركات التحرير.

وكثيرون أيضًا هم الذين يحرصون على تسمية الناصرية بالمذهب أو الأيديولوجية أو النظرية، حتى أنهم يلتمسون لها أسباب البقاء ومبررات الوجود فى الحاضر والمستقبل.

وأرجو أن يسمح لى الفريقان بأن أختلف مع تصور كليهما ... فالناصرية لم تكن مجرد«تجربة»، ولا هى وصلت إلى الحدود الأكاديمية المعروفة لمصطلح «النظرية»، دون أن يفهم من «عدم الوصول» هذا، أنه أقل مستوى أو أقل شأن . وأيضًا دون أن ننسى أن التجربة والنظرية قد إجتمعت أحيانًا كثيرة، ولم يكن ذلك ليعنى النجاح بحد ذاته، ولا حتى ضمانًا أكيدًا للنجاح.

لنقل أولاً إن مصطلح التجربة لا يتناقض أساسًا مع تبنى الثورات لإحدى النظريات. إن التجربة الفيتنامية أو الكوبية أو الصينية تتخذ من الماركسية أداة نظرية، ولكنها جميعًا «تجارب» فى التطبيق تختلف عن الأصل المجرد بالإضافة والحذف والتعديل. بل لعل التجربة السوفياتية ذاتها كانت أول خرق واقعى للحكم الماركسى البكر. أكثر من ذلك يمكن القول إن عدة تجارب لا تجربة واحدة عرفها البلد الواحد، فالتجربة السوفياتية فى ظل لينين تختلف فى

(٣) مثل جمال الاتاسى من سورية، ونجاح واكيم من لبنان.

كثير عنها فى ظل ستالين، وهذه تختلف عنها فى ظل خروشوف، وكلها تختلف عن «تجربة» بريجنيف. وأيضاً فى الصين : تختلف تجربة «المسيرة الطويلة» عن تجربة السلطة الماوية، كلتاهما تختلف عن تجربة «الثورة الثقافية» التى تختلف بدورها عن التجربة بعد ماو.

والأمر نفسه فى العالم الرأسمالى، فالتجربة الألمانية تختلف عن التجربة الأميركية، وكلتاهما تختلف عن التجربة فى فرنسا أو بريطانيا أو إيطاليا أو اليابان.

مصادر الإختلاف بين «التجارب» اشتراكية كانت أو رأسمالية : التاريخ الوطنى - أسلوب النشأة - الجغرافيا السياسية - المعادلات الدولية - درجات التقدم الحضارى - طبيعة الأحزاب - نوعية الرجال... إلخ). التجريب إذن فى حضن النظرية أمر ممكن وشائع، ويكاد يكون القاعدة. بل لعل القاعدة هى أنه ليس هناك تجريب مطلق ولا نظرية مطلقة، حتى من جانب أولئك الذين ينكرون التجريب عموماً أو التنظر عموماً.

لذلك حين يقال إن الناصرية قد اعتمدت أسلوب «التجربة والخطأ» ولم تسترشد بنظرية ما، فإنه قول صحيح وخاطئ معاً... فإذا كان المقصود بهذا المصطلح هو «العشوائية» من ناحية و«رد الفعل» من ناحية أخرى، فهو تعبير خاطئ تماماً، لأن الناصرية لم تقاتل الإمبريالية والاستعمار الجديد والصهيونية والتفاوت الطبقى الفادح والتجزئة القومية والتخلف من قبيل «الصدفة العشوائية»، ولم تكن مجرد «رد فعل» على مخططات القوى المعادية للإستقلال والوحدة القومية والتقدم الاجتماعى.

أما إذا كان المقصود بالتجربة والخطأ أسلوب العمل السياسى، فإنه حينئذ قول صحيح، ولكنه يصيب كافة الأنظمة السياسية على وجه الأرض منذ بدء التاريخ.

والاهم هو الجواب على السؤال المزدوج : هوية التجربة ماهى ؟ والخطأ من أى وجهة نظر؟ فلربما يتوهم البعض « التجربة » سلفاً بأنها اشتراكية ويحكمها على هذا الأساس فيخطىء التحليل. وقد يكون «الخطأ» فعلاً سليماً إذا قيس بهوية التجربة لا بالوهم المسبق أو المقياس الخاطئ عند صاحب النقد.

كذلك الأمر لدى القائلين بغياب «النظرية» عن التجربة الناصرية.

إنهم يبحثون عن « الكتابات» أغلب الأحيان، لا عن الوقائع. وينتظرون بناءً عقائدياً متماسكاً كالفلسفات أو الأديان، رغم أن التجربة الناصرية لم تزعم قط أنها تقدم فكراً شمولياً قابلاً للتطبيق فى أى زمان ومكان.

ومع ذلك، فإننا من خلال الكتابات (لمن يعنيهم التوثيق النظرى المجرد) ومن خلال الوقائع (لمن يصفون الحياة بأنها الأم الشرعية لكل تنظير) نكتشف معهم فى «المبادئ الستة» لحركة الضباط الأحرار عام ١٩٥٢ وكتاب «فلسفة الثورة» لعبد الناصر عام ١٩٥٣ وأوراق «هيأة التحرير» بين عامى ١٩٥٣و١٩٥٦ و«الاتحاد القومى» بين عامى ١٩٥٧ و١٩٦١ ومجلدات خطب الرئيس، جنبًا إلى جنب مع قانون الإصلاح الزراعى (١٩٥٢) وتأميم قناة لسويس (١٩٥٦) وما بينهما وبعدهما من تمصير للشركات والبنوك الأجنبية، أن السنوات العشر الأولى من ثورة يوليو – تموز١٩٥٢ تندرج فى أحد أبواب النظرية الرأسمالية التقليدية، هو باب الانعتاق من الاحتلال العسكرى الأجنبى وعلاقات الإنتاج شبه الإقطاعية. وهو الباب الذى يحقق الاستقلال السياسى لدولة البرجوازية الوطنية(٤).

أما السنوات الثمانى التالية حيث «الميثاق الوطنى» ١٩٦٢ وتنظيم الاتحاد الاشتركى فى العام نفسه وإنجاز الخطة الخمسية الأولى (٦٠ – ١٩٦٥) واستكمال بناء السد العالى ومجمعات الحديد والصلب والبتروكيماويات، فإنها تندرج فى باب «رأسمالية الدولة الوطنية» التى تحاول الانعتاق من أسر التخلف إلى آفاق التقدم الجتماعى(٥).

هاتان هما المرحلتان الرئيسيتان فى التجربة الناصرية، وهما فى الإطار النظرى لم تخرجا قط عن جوهر الفكر الرأسمالى. وهنا يجب أن نفهم المغزى التراجيدى للسقوط فى «الفخ الإمبريالى» سواء فى بلد كتشيلى أو فى بلد كمصر، رغم التناقض بين تجربة الليندى وتجربة عبد الناصر. فى الأولى كانت الليبرالية السياسية هى التى أتت بحاكم ماركسى إلى قمة السلطة. وفى الثانية كانت الليبرالية قد غابت فى حضور الحاكم القوى فى قمة السلطة. وفى كلتا التجربتين كانت هناك تأميمات. ولكن النتيجة كانت واحدة تقريبًا، بغض النظر عن

---

(٤) لمراجعة المراحل المتعددة «لتطور» الناصرية يصلح كتاب أنور عامر «حكم عبد الناصر: النظرية والتطبيق» لأن يكون مصدراً شاملاً – القاهرة ١٩٧١. وكذلك كتاب جان لاكوتير، وهو منقول إلى العربية بعنوان «عبد الناصر» – بيروت ١٩٧١.

(٥) إيجور بيلاييف وإفجينى بريماكوف «مصر فى عهد عبد الناصر» بيروت ١٩٧٥ ترجمة أشرف عليها عبد الرحمن الخميسى (٩٣– ١٠٣و ١٦٠ – ١٦٩). وهذا الكتاب البالغ الاهمية تاريخياً وأكاديميا يميل مؤلفاه إلى تحليل السلطة الناصرية على أساس «طريق التطور الرأسمالى» ولا يحبذان توظيف معلوماتهما الوافرة فى تحديد المضمون الاجتماعى لرأسمالية الدولة الوطنية الحديثة الاستقلال. وهو فى جوهره المضمون الطبقى للبرجوازية الصغيرة، بكل ما يعنيه ذلك التحديد من ضرورة إعادة النظر فى الخط البيانى لازدهار وانكسار الناصرية.

حمام الدم الذى صاحب الانقلاب فى مصر: وهو استيلاء الثورة المضادة على الحكم، لأن الارتباط البنيوى بين الرأسمالية المحلية والنظام الرأسمالى العالمى ظل قائمًا فى الحالين معا، ولأن القطع الجذرى مع الدورة الاقتصادية لهذ النظام لم تحدث قط، رغم ماركسية الليندى الليبرالية، ووطنية ناصر الأتوقراطية (٦).

هذه هى المسألة التى لم يعد جائزًا تبسيطها فى الحوار اللفظى حول التجريبية والنظرية، لأن الذرائعية التى يمكن أن نصف بها الكثير من ردود أفعال ناصر وأفعاله، يمكن أن نصف بها فى الوقت نفسه أساليب عمل الكثير من الأحزاب والدول الشديدة التمسك «بالنظرية» بل لعله فى كثير من مواقفه – وفى حدود قناعاته – كان أكثر مبدئية من الشديدى التمسك «بالمبادئ».

ومع ذلك، فالناصرية – إن جاز استخدام هذا التعبير– ليست مجرد تجربة رأسمالية مستقلة. بين تجارب النظام الرأسمالى عمومًا وتجارب العلم المتخلف خصوصًا... ذلك أنه يتعين علينا الجواب على سؤال صعب: هل انتهت الناصرية بغياب ناصر، وبالتالى لم تعد تصلح منهجًا للرؤيا ولا برنامجًا للعمل ؟

(٥)

الجواب بنعم وارد، فالتجربة الناصرية ولدت فى العصر الذهبى للحرب الباردة، حيث كانت «الوسطية» دورًا دوليًا ووظيفة عالمية دعاها أصحابها رسميًا بعدم الانحياز. وقد شهدت السبعينيات (التى عاصرها تيتو حيًا) الجنازة الرسمية للحياد الإيجابى بين المعسكرين. وكان وفاة ناصر كنت نهاية رمزية لعصر كامل أتاح الفرصة لقطاعات واسعة من العالم النامى أن تتبلور فى جبهة سياسية موحدة وغير مسلحة بالتحالف العسكرى مع إحدى القوتين العظميين فى ظل ظليل من توترات الحرب الباردة. وربما يثبت التاريخ أن هذه الجبهة المحايدة كانت بين العوامل التى دفعت القوتين العظميين فى طريق «الانفراج الدولى » وقد كان السير فيه نهاية فعلية للهامش الذى حفرته قوى عدم الانحياز لمسيرتها فى «الوسط» على الساحة الدولية.

---

(٦) من أكثر الدراسات «نموذجية» على الفصل بين البنية الاقتصادية والاجتماعية، والبنية السياسية: «اشتراكية الدولة والنمو الاقتصادى» لعمرو محيى الدين وسعد الدين إبراهيم فى «مصر فى ربع قرن، ١٩٥٢–١٩٧٧ » بيروت ١٩٨١ (ص٣٠١ – ٣٣٦). وكان من نتيجة ذلك أن ظهر انقلاب ١٩٧١ وكأنه مقطوع الصلة بالتاريخ الاقتصادى – الاجتماعى السابق. وهى المسألة التى تجاهلها كليًا عادل حسين فى كتابه المهم «الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية ١٩٧٤ – ١٩٧٩» بيروت ١٩٨١.

بارتفاع مظلة الحرب الباردة عن نظم الحكم الوسطية للدول الحديثة الاستقلال، لم يعد ممكنًا أمام نماذج التقدم الاجتماعي الآخذة برأسمالية الدولة الوطنية، إلا أن تحسم خيارها التاريخي بالقطع الجذري مع الرأسمالية أو بالارتداد المطلق إلى الرأسمالية أي التبعية التقليدية (السابقة على الثورة أو الانقلاب الثوري أو.إلخ) لاحتكارات الغرب. بهذا المعنى انتهت الناصرية إلى الهزيمة . فرغم الأهمية القصوى للضربة الخارجية (١٩٦٧) إلا أن العنصر الداخلي (البنية الاجتماعية) كان العامل الحاسم في السقوط. وقد انتهى الإطار السياسي للنموذج على الفور (الاتحاد الاشتراكي) وهو العنوان الرئيسي للإبداع الناصري. لم يكن مجرد تنظيم سياسي، بل كان «سياسة نظام» وجوهر الفلسفة السياسية للناصرية. إنه الجوهر القائل بتأميم الصراع الطبقي وتأميم الديمقراطية، أو ما سمي «الديمقراطية بالموافقة»[٧].

هنا يجب التوقف بحزم أمام التحليل الحسابي المبسط والقائل – دفاعًا أو هجومًا – أن الناصرية مجموعة من السلبيات والايجابيات، وقد كان غياب الديمقراطية أبرز سلبياتها. إنه التبسيط الميكانيكي المخل بالمعنى العميق والشامل للديمقراطية، فهي لم تكن قط «عنصرًا ناقصًا» بل كانت البنية الاجتماعية – الأيديولوجية للسلطة القائمة باعتبارها «نموذجًا» لا في الحكم وحده وإنما في الحضارة أيضًا. لقد كانت الصيغة – النموذج، تعني (باختلاف المراحل التاريخية ونوعية منجزاتها وأشكالها التنظيمية) أنه يمكن تحرير الأرض دون الالتزام بحرية المواطن وأنه يمكن بناء الاشتراكية دون مشاركة الفئات الاجتماعية المستفيدة في صنع القرار ورقابة تنفيذه، وأنه يمكن بناء التنمية الاقتصادية دون اعتبار للتنمية الاجتماعية – الثقافية[٨].

(٦)

ليست قضية الديمقراطية الناصرية هي سجن الألوف من الشيوعيين والإخوان المسلمين والوفديين وغيرهم، فهذا المظهر الخارجي للأزمة يعكس ما هو أعمق وأخطر . يعكس أولا«عسكرة المجتمع» بمعنى تسويد القرار العلوي البيروقراطي البوليسي، أي القرار الذي

(٧) التعبيرأصلاً لمحمد حسنين هيكل، ضمن مجموعة مقالاته في « الأهرام » قبيل وأثناء وبعد صدور الميثاق الوطني، والتي جمعها في كتاب عنوانه «أزمة المثقفين» – بيروت (د . ت).

(٨)من الندوات الفكرية – السياسية الثمينة، تلك الحلقة التي نظمتها ندوة الدراسات الإنمائية في ٢٤ نوفمبر ١٩٧٠ حول «جمال عبد الناصر والثورة الإنمائية العربية» وقد نشرت نصوصها الكاملة في «الكتاب رقم ١٧» بيروت – ديسمبر ١٩٧٠. واشترك فيها من أساتذة الاجتماع والاقتصاد والسياسة: حليم بركات وعزمي رجب وايلي سالم وحسن صعب. ولكن أحدًا منهم لم يشر إلى الموقف الناصري من العلاقة بين التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية، وإن تضمنت الأبحاث الجيدة في حدود اختصاصها إشارات واضحة إلى ضرورة «الشمول الإنمائي»

تتخذه القمة السلطوية بناءً على «التقارير» الأمنية المارة بقنوات المباحث والمخابرات، والتى تنتهى فى التنفيذ إلى قنوات «الدولة» بجهازها الهرمى الصارم كبنية الجيش. ومعنى ذلك أن «القاعدة» ليست أكثر من محطة استقبال ليس من حقها «الإرسال» مطلقا، عليها التسليم والإذعان والانضباط العسكرى، عليها تنفيذ الأوامر والتعليمات «بكل دقة» ، وليس من مهامها التوصية أو التعديل أو الاختلاف أو «الرأى الآخر» حتى ولو كان القانون أو الإجراء أو القرار فى مصلحتها. وقد تسبب ذلك فى بناء «الإنسان ذى البعد الواحد». فانعدام ممارسة الوظيفة لأى عضو فى الكائن البشرى تؤدى بالتقادم إلى شلل العضو وإعدامه. وباغتيال حاسة النقد فاتت الرؤية النقدية. وقد كان الرمز التراجيدى حاضراً طول الوقت، فالتنظيم السياسى الوحيد - الاتحاد الاشتراكى - رفع صورة عبد الناصر وأحل مكانها صورة زكريا محيى الدين ليلة التنحى ٩ يونيو - حزيران ١٩٦٧ ولم يحرك هذا التنظيم ساكنًا حين تساقطت رموزه ليلة ١٣و١٤ مايو، أيار ١٩٧١. لم يبرهن فقط على أنه «تنظيم من ورق» بل على كونه أحد أجهزة الدولة البيروقراطية بشعاره التاريخى «مات الملك، عاش الملك». وبسقوط الاتحاد الاشتراكى يوم خطاب التنحى فى هزيمة ١٩٦٧ كانت الصيغة - النموذج، قد سقطت موضوعيًا... حتى أن الرئيس نفسه لم يجد حرجاً من القول فى حينها «لقد سقطت دولة المخابرات» وأنها كانت «دولة من ورق» . وبغض النظر عن أن هذا «الورق» كانت له أنياب اقتصادية وثقافية واجتماعية وسياسية، إلا أنه أحرق واحترق وسقط «المعبد» على جميع الرؤوس. ولم يكن الارتباط بين هزيمة الرئيس وسقوط التنظيم عام ١٩٦٧ ثم بين غياب الرئيس وتكريس سقوط التنظيم عام ١٩٧١ من قبيل المصادفات. فالتنظيم هو العنوان الرئيسى للناصرية، هو إبداعها السياسى الاجتماعى. لذلك كان اقتران الهزيمة بالرجل وتنظيمه عادلا فى دلالته التاريخية. كم مات من الزعماء فى الشرق والغرب ولم يمت «الحزب» . ولكن عبد الناصر فى الحقيقة لم يترك «حزبًا» ليعيش أو ليموت، حتى أن الناصريين المصريين لم ينجحوا لليوم فى إقامة «حزبهم». وربما كان أحد أهم الأسباب فى ذلك هو أن الأيديولوجية التنظيمية الناصرية تناقض أصلاً جوهر فكرة الحزب. حتى أنه عند ما بادرت مجموعة من أخلص الأوفياء للناصرية إلى تأسيس نواة الحزب الناصرى فى مصر أخذ عليه البعض التسمية الحزبية أولاً، وما ورد فى البرنامج ثانيًا من قبول للتعددية السياسية المنظمة. وقال المعترضون إن «ذلك» يتنافى مع الناصرية «النقية».

وبالرغم من التناقض، فالنتيجة واحدة، إذا قارنا الأمر - غياب أو شبه غياب التنظيم الناصرى المصرى - بالتعدد التنظيمى للناصريين العرب خارج مصر.. فالمعنى المستخلص

والقاسم المشترك، هو أن الناصرية كمنهج فى التفكير السياسى عاجزة، بحكم طبيعتها الاجتماعية – الثقافية، عن التنظيم الحزبى، لأن «تحالف قوى الشعب العاملة» و «تذويب الفوارق بين الطبقات» و «رأس المال غير المستغل» كلها مصطلحات ملفقة وتزوير للعلم.

(٧)

فليس هنك تحالف بين أفراد، وإنما بين طبقات أو شرائح أو فئات اجتماعية منظمة سياسيًا ونقابيًا فى أطر مستقلة تضمها جبهة وطنية حول الحد الأدنى من اتفاق لا ينفى الاختلاف الذى يحسمه فى مجال اختيار السلطة قانون الأغلبية والأقلية. وقد أدى «تحالف قوى الشعب العاملة» فى التطبيق إلى تزييف وقح لهوية العامل والفلاح، بحيث حصل على عضويته – باعتراف كافة الأطرف – نوعان من المواطنين: النوع اللامبالى وهو الغالب الذى يضطر للعضوية بحكم الوظيفة أو مسوغات التعيين ومؤهلات العمل. والنوع السلطوى الذى يتخذ من درجته التنظيمية مرادفًا لمكانته فى السلطة. هكذا كان وزير الداخلية أمينًا للتنظيم، وهكذا رأينا مدير المباحث العامة يستجوب مفكرًا كبيرًا فى مبنى جهاز الأمن لا بصفته ضابط شرطة سرية، بل بصفته التنظيمية «كمسؤول» عن المفكر المذكور. وهكذ تابعنا دورات « منظمة الشباب» التابعة للاتحاد الاشتراكى من «معهد الدراسات الاشتراكية» إلى سجن القلعة إلى القوائم السوداء.

أى أن الاتحاد الاشتراكى لم يكن مجرد أحد جهزة الدولة، وإنما كان فى الحقيقة أحد أجهزة أمن الدولة أيضًا. وهذا هو معنى «تحالف قوى الشعب العاملة» فى الناصرية، حيث «عسكرة المجتمع» تنفى الاعتراف الواقعى بتعدد الطبقات وحرية هذه الطبقات فى اختيار أشكالها التنظيمية المستقلة، وحرية هذه التنظيمات فى التحالف، والمشاركة – فى حال التحالف – فى صنع القرار السياسى لدولة التحالف ورقابة تنفيذه.

إن الاتحاد الاشتراكى قد سقط، لأنه فكرة تعالت على التاريخ، ولأنه لم يكن ممكنا الجمع بين الذئب والحمل فى غابة واحدة إلى الأبد(٩).

أما «تذويب الفوارق بين الطبقات» فقد كان أيضًا مصطلحًا ملفقًا، لأنه أنكر الحقيقة الموضوعية الصارخة فى المجتمع المصرى، وهى الصراع الطبقى، سواء قال به ماركس منذ

---

(٩) تنبه الكثيرون، بالطبع، إلى أهمية هذه النقطة. ولكن كتاب طارق البشرى «الديمقراطية والناصرية» – القاهرة ١٩٧٥ – هو الأكثر توفيقًا فى جلاء هذا المعنى (ص٣٥ و ٣٦) . ويبقى الكتاب الجيد «هل كان عبد الناصر دكتاتورًا ؟» لعصمت سيف الدولة – بيروت ١٩٧٧ من أهم وثائق التجربة، لولا التبريرية القائلة دومًا أن عبد الناصر كان «قائدًا ينتهج التجربة والخطأ أسلوبًا. ولم يبدأ مثقفًا يملك كل الوقت الملازم للاجتهاد الفكرى المجرد» (ص١٠١).

قرن ونصف أو قال به غيره من قبل ومن بعد. وليس صحيحًا أن المقصود بكلمة «تذويب» يرادف «حاجزًا ضد العنف»، لأن الجبهة الوطنية المتحدة إطار سلمى ، ولأن النموذج الناصرى لم يخل من الدم. غير أن المقصود فعلاً من «التذويب» هو «الاصطلاح الوسطى» اقتصاديًا واجتماعيًا، بالحرص على رأسمالية النظام الاقتصادى محليًا وعدم القطع مع النظام الرأسمالى العالمى. وهو الأمر الذى لا يخضع فى تطوره للأمانى والنوايا الحسنة.، فقد نشأت «الطبقة الجديدة» – حسب تعبير ناصر رغم تحذيراته المستمرة – منذ عام ١٩٦٥ وتوقفت خطة التنمية أيضًا منذ ذلك التاريخ، وتحايل القطاع الخاص على القوانين والإجراءات حتى تمكن من تحويل القطاع العام عن مركزه القيادى فى الاقتصاد الوطنى، إلى مجرد شركة بين رأسمالية الدولة ورأسمالية الأفراد. ذلك لأن «عسكرة المجتمع» أدت إلى ترحيل الصف الثانى والثالث من الضباط الأحرار من القوات المسلحة إلى مؤسسات القطاع العام، فكونوا مع الجناحين التكنقراطى والبيروقراطى للدولة الهيكل الرئيسى لما سمى خطأ بالطبقه الجديدة. وهى ليست أكثر من إفراز طبيعى للتناقض بين الهدف السياسى المعلن للقطاع العام، والعملية الاقتصادية الجارية داخله.

والمفارقة المأساوية أنه بينما كان الظن هو أن القطاع العام «صمام أمن » التطور السلمى نحو الاشتراكية، قد تحول – بنزع الغطاء عن البخار المكتوم ليلة ١٤ مايو – آيار ١٩٧١ – إلى صمام أمن التطور نحو الرأسمالية التجارية الربوية التابعة للاحتكارات الأجنبية. إن ما فعله النظام الجديد فى (١٥) مايو، آيار ١٩٧١ هو أنه نزع الحماية السياسية عن التلفيق – مقولة «التذويب» – ووفر القوانين والقرارات التى تصوغ الواقع الحقيقى والمستجد فى المجتمع والسلطة دون تزويق مفتعل أو زخارف لفظية، ومنح التطور للشريحة الكمبرادورية فى البنية الرأسمالية القدرة على الانطلاق والدوران فى أفلاك التبعية المباشرة للإمبريالية دون خجل أو استخفاء. فما جرى بعدئذ من نمو سرطانى للفئات الطفيلية على الإنتاج، ليس إلا برهانًا تاريخيًا على أمرين: الأول هو أن فرقًا جوهريًا بين رأسمالية الدولة ورأسمالية الفرد فى خاتمة المطاف. والثانى أن القرار السياسى فى غيبة الرقابة الشعبية – أى الديمقرطية – لا يحول دون التطور الموضوعى لرأس المال.

هنا يجئ الكلام عن ثالث المصطلحات المزورة، وأعنى به «رأس المال غير المستغل» ، والمقصود به أحيانًا «الرأسمالية الوطنية». وقد كان نفى الاستغلال عن أى حجم لرأس المال كذبة بشعة أريد بها تطريز ثوب وطنى للرأسمالية المصرية. رغم أنه لم تكن هناك حاجة إلى

هذا التزييف على الإطلاق. فماذا يضيرنا الاعتراف بالاستغلال كصفة لازمة لكل شرائح الرأسمالية ؟ وهل كان القطاع العام بكل ما وفده للعاملين من أرباح ومشاركة فى الإدارة حاليًا من الاستغلال ؟ وفى البلدان التى تعلن إشتراكيتها على الملأ وتقود السلطة فيها أحزاب شيوعية، هل جرؤ علماؤها الإقتصاديون على الجهر بأنه لم يعد هناك فائض قيمة وأن الاستغلل قد انتهى ؟ كلا، لم يحدث ذلك. ولا يعنى مطلقًا ارتباط رأس المال، مهما بلغ حجمه، بالصفة الاستغلالية أنه مرفوض ويمكن الاستغناء عنه، طالما أنه يؤدى وظيفته فى إطار الخطة المركزية - أو اللامركزية - للتنمية. إنها وظيفة وطنية من الطراز الأول، لا تحتاج إلى الادعاء بأنها غير استغلالية.

ولكن هذا التعريف المبتذل كان يتعضون مع المصطلح الأول عن « تحالف قوى الشعب العاملة » والمصطلح الثانى « تذويب الفوارق بين الطبقات» لصياغة أيديولوجية «عسكرة المجتمع» بتحديد الملامح الاجتماعية للأفراد والطبقات من أعلى، فأصبح هناك تعريف للعامل وآخر للفلاح. والمقصود هو صياغة السلطة السياسية - تشريعًا وتنفيذًا وقضاءً - وفق المعادلة العسكرية للمجتمع، والقادمة من أعلى قمة السلطة. أو ما سمى بتأميم الصراع الطبقى. وهو فى جوهره تأميم للديمقراطية، لأن العامل أو الفلاح أو الرأسمالى لا يحتاج إلى «تعريف» . كم أن العلاقة بين الطبقة والأيديولوجية ليست علاقة تطابق، فقد تكون الأيديولوجية بالتبنى وربما تكون بالتخلى، حسب مواصفات أكثر تعقيدًا فى بنية المجتمع، تتحدد بمستواه التقنى والإنتاجى والاستهلاكى، وتقاليده السياسية والحضرية والدينية، ومستواه الثقافى بما يشتمل عليه من أمية أبجدية وأمية المتعلمين.. إلخ.

لذلك كان تعريف العامل والفلاح فى النموذج الناصرى مدخلاً واسعًا لكثير من الرأسماليين وأشباه الإقطاعيين الذين حملوا «اللقب» ودخلوا به الاتحاد الاشتراكى ومجلس الأمة (ثم مجلس الشعب). وكانت النتيجة هى تلك «الموافقات الجماعية» على كل قرارات الدولة سواء التقت خلاصتها مع الأيديولوجية الحقيقية للنائب أو الكادر السياسى أو لم تلتق.

أثمر ذلك كله دمجًا غير مباشر للسلطات الثلاث، يدعم عسكرة المجتمع بغير حاجة إلى برهان.

وهى الصيغة - النموذج، التى سقطت مرتين فى ١٩٦٧ و١٩٧١ دون أية قدرة فكرية على القيامة من جديد من بين الأموات... فلا الرأسمالية المصرية بحاجة إلى التنظيم الواحد، ولا الطبقة العاملة والفلاحون المصريون يمكنهم بعد الآن الانخراط فى تنظيم الرأسماليين.

ولكن الجميع يتفقون على ضرورة الجبهة الوطنية المتحدة، وعلى أن الفروق بين الطبقات لا «تذوب» بالتعليمات والقرارات العلوية. ويشهد الشعب المصرى على أن رأس المال مهما تضاءل حجمه، فإنه لا يتخلى عن هويته الاستغلالية، وإلا فقد نفسه.

(٨)

عكست أزمة الديمقراطية الناصرية ثانيًا، ضراوة الثغرة المزدوجة بين تحرير الأرض من ناحية وتحرير الإنسان من ناحية أخرى، وبين خطة التنمية الاقتصادية من جهة والتنمية الاجتماعية - الثقافية من جهة أخرى.

قضية الحدود عمومًا هى من محاور الصرع الدامى التى أثقل بها الاستعمار القديم كاهل الشعوب المتحررة، بما تركه من تخطيطات حدودية للمستعمرات لاءمت استراتيجيته فى الماضى، وتصلح مرتكزًا لنزاعات إقليمية تفيده فى الحاضر والمستقبل.. هكذا تصرخ الأوضاع غداة الحرب العالمية الثانية فى آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. بالنسبة لمصر كان الأمر ولا يزال متصلاً بهويتها القومية مباشرة. نستطيع القول بأن الاستعمار القديم سقطت راياته أمام النموذج الناصرى عام ١٩٥٦ ولكن الاستعمار الصهيونى لفلسطين والضباط الأحرار أبناء حرب ١٩٤٨ كان ولا يزال استعمارًا مباشرًا للأرض بحكم الهوية، وتهديدًا إستراتيجيًا للأمن المصرى بحكم الجغرافيا.

وقد انتهت التجربة الناصرية فى هذا الصراع بهزيمة محققة على صعيد الرؤيا الشاملة لمجرى التطور، بمعنى أن هزيمة ١٩٦٧ العسكرية اقترنت بهزيمة اقتصادية مروعة آلت فى خط سيرها إلى الهزيمة السياسية الأكثر ترويعًا فى ١٩٧١ حيث مضى النظام الجديد فى خطوات منسجمة نحو الصلح مع الكيان الصهيونى، أى محاولة سلخ الهوية القومية من شعب مصر العربى وتغيير مفهوم الأمن الاستراتيجى لمصر فى هذا الضوء رأسًا على عقب. إن ما جرى بين عامى ١٩٧٧(زيارة القدس المحتلة) و ١٩٧٩(توقيع معاهدة واشنطن) لم يكن أكثر من حصاد ١٩٦٧ وقد تأخر عشر سنوات.

إنها هزيمة الناصرية فى تحرير الأرض.، لا لأنها اتبعت فى الحرب تقليدية الجيوش النظامية، ولم تتبع أصول الحرب الشعبية، فالحرب سواء كانت هكذا أو كذلك، هى عمل اجتماعى تثمره مواضعات ما خلف الخطوط. ميدان القتال هو آخر المراحل فى «العملية الاجتماعية» التى تتفاعل بالداخل. أى إذا لم يكن هناك «مجتمع التحرير» فلا مجال لمعركة التحرير. ولعل المفارقة المأساوية الثانية هنا، هى أن «عسكرة المجتمع» لم تؤد إلى الانتصار

العسكرى فى الميدان، لأنها لم تكن عسكرة للاقتصاد (اقتصاد الحرب) بل كانت العسكرة الاجتماعية بتأميم الحريات لمصلحة القرار الفوقى. لذلك كانت الثغرة الثانية بين الاقتصاد والثقافة. فبناء المصانع والمزارع والجامعات وقرارات مجانية التعليم وتفرع الفنانين والأدباء وتأسيس وزارة الثقافه ومتفرعاتها، يتم بمعزل عن تحرير الثقافة من آفات المناهج الاستعمارية والبرامج الرجعية. هكذا بقيت نسبة الأمية طيلة العهد الناصرى ٧٥ فى المائة لا تنقص رغم ازدياد عدد المدارس والمعاهد. وهكذا كانت فضائح القبول فى الجامعات والوظائف، رغم احترام مقياس الدرجات. وهكذا كانت الوجوه الثقافية لا تتغير فى مراكز السلطة الأدبية والفنية والفكرية رغم تبدّل الشعارات. وهكذا تبقت التيارات اليمينية أو اليسارية رغم التصفية الجسدية أو الاحتجاز فى السجون والمعتقلات. وهكذا – أولاً وأخيراً – تبقت القيم الاجتماعية الأساسية رغم التصنيع والتحديث.

(٩)

رغم ذلك كله يبقى السؤال قائماً : هل انتهت الناصرية بغياب ناصر، أو ماذا يبقى من الناصرية فى الحاضر والمستقبل؟ ولقد رأينا فى ما سبق أن الجواب بنعم وارد. ولكنه نصف الجواب، فالجواب بلا وارد أيضاً. لا لم تنته الناصرية، مع التشديد مجدداً على أن «نهايتها» لم تكن نتيجة أنها تجربة بل نظرية، وكذلك فإن ما سيبقى منها ليس نتيجة كونه «نظرية» فكم من التجارب الخالية من التأصل الفلسفى قد تجحت، وكم من النظريات قد أخفقت.

من ناحية أخرى، فإننى أرى ضرورة التشديد على أن بقاء الناصرية لا يعنى حكم بقاء حسابيا، أى بقاء ما هو إيجابى وزوال ما هو سلبى. كلا ، فإن ما يبقى منها هو «مركب» بالغ التعقيد من كافة السلبيات والإيجابيات والأحلام والكوابيس والإنتصارات والهزائم. كيف؟

على الصعيد الدولى، وبالذات بالنسبة للعالم المتخلف، كانت الناصرية ولا تزال وستظل فى المستقبل علامة فارقة بين عصـرين. كان تأميم قـناة السويس ولا يزال وسيبـقى هو هذه «العلامة الناصرية» التى قالت بحسم تاريخى أن جلاء الإستعمار التقليدى وحده لا يعنى الاستقلال الوطنى ، وإنما إسترداد الثروة القومية الرئيسية هو الوجه الآخر لرحيل جنود الاحتلال. ولقد أدرك الإستعمار هذ «الجوهر» فى تأميم القناة، فدافع حتى الدم عن بقائه. ولكن الناصرية انتصرت، وأعلنت المضمون الحى الميلاد حركات التحرر الوطنى العالمية، وسقوط الإستعمار لقديم... رغم انتصار إمبراطورياته قبل عشر سنوات فقط فى الحرب العالمية الثانية.

فى تلك اللحظات أضحت الناصرية ملهمًا لحركات التحررفى العالم النامى من كوبا فى حضن القارة الأميركية إلى الكونغو فى أعماق القارة الأفريقية. وفى تلك اللحظات أصبح «تأميم الثروة القومية» معياراً حاسمًا لمختلف الانتفاضات الوطنية، وخاصة فى عصر «النفط الذى لا يقل أهمية عن مواقع الملاحة الاستراتيجية. هكذ كانت «السويس» بداية ونهاية فى تاريخ العالم الحديث. نعم ، خرج الاستعمار القديم من الباب وحاول ويحاول الاستعمار الجديد الدخول من النوافذ، ولكن «السويس» أمست علامة فارقة ومعياراً . أمست «المرجع» والمقياس الذى لا يخطئ التفرقة بين الوطنية والعمالة للاستعمار(١٠).

وللسويس امتدادان وطنيان فى العلاقات الدولية أيضًا، هما كسر احتكار السلاح من ناحية وبناء السد العالى من ناحية أخرى. لا سبيل لفصل «السويس» عن مقدمة كسر احتكار السلاح ، ولا عن نتيجة بناء السد العالى. ويمكن إيجاز الحدث بامتدادية فى مقولة واحدة هى «التحالف الاستراتيجى بين حركة التحرر الوطنى والمعسكر الاشتراكى». هذ الاكتشاف، والإضافة التاريخية، هو علامة ناصرية باقية لا يخيب ميزانها فى قياس وطنية حركات التحرير فى العالم المعاصر.

على الصعيد العربى لا يفلت أحد من الميزان الناصرى البالغ الحساسية، فبعد السويس المصرية كنت هناك أكثر من سويس عربية من بغداد إلى طرابلس، هى «سويس النفط». بمقدماتها البديهية – كسر احتكار السلاح – ونتائجها الطبيعية فى بناء السدود العالية العربية الأخرى. كان التحالف الاستراتيجى مع المعسكرالاشتراكى ولا يزال هو العلامة الناصرية الباقية.

ولكن تبقى الخصوصية العربية التى استجابت لتحدى السويس على نحو آخر، فبعد أقل من عامين على اللحظة التاريخية (١٩٥٦) كانت الناصرية تترجم الاستقلال الوطنى على نحو آخر، هو الوحدة القومية. وأيًا ما كان الأمر، فإن دولة الوحدة المصرية السورية (١٩٥٨ – ١٩٦١) ستبقى العلامة الناصرية الفارقة، لكل من ينسب نفسه إلى «التحرر الوطنى» فلا استقلال وطنياً لأى قطر عربى بغير وحدة قومية، ولا تحرير لشبر واحد محتل من أرض عربية بغير الوحدة القومية مهما تعارضت التجارب للانتكاسات والهزائم.

---

(١٠) من أهم إنجازات محمد حسنين هيكل كتابه الخصب «قصة السويس: آخر المعارك فى عصر العمالقة» – بيروت ١٩٧٧ (قبل أن يصدر الكتاب – الوثيقة «ملفات السويس» – القاهرة ١٩٨٦).

لم يكن عبد الناصر أول القوميين العرب ولن يكون آخرهم، ولكنه القائد التاريخى الذى أنجز الفعل الوحدوى، ولو لثلاث سنوات حفلت بالخطايا لا بالأخطاء، ولكن «الانفصال» سيبقى للأبد مقدمة هزيمة ١٩٦٧ والثورة المضادة فى مصر ١٩٧١ والاعتراف بالعدو الصهيونى ١٩٧٧ - ١٩٧٩، وكل ما وقع للعرب طيلة السنوات الخمس عشرة الأخيرة. والمغزى التاريخى هنا أن «الوحدة» وحدها هى الحصن المنيع ضد كل هذه الكوارث. الوحدة الوحدوية لا الوحدة الإنفصالية، الوحدة الدائمة بكل مقومات الديمومة. بالوحدة ونقيضها تترك الناصرية «بصمة » لا تضيع، هى بوصلة الحاضر والمستقبل.

وكما أن الوحدة القومية هى بشكل ما إمتداد للسويس، فإنها كانت من زاوية أخرى مصدراً لامتدادات سابقة وأخرى لاحقة، بمجموعة الانتفاضات الانقلابية والاستقلالية العربية، والتى كانت الناصرية حاضرة فيها حضوراً معاكساً للحضور الاستعمارى. استقلالات الكويت وجنوب شبه الجزيرة وثورات الجزائر والعراق واليمن والسودان وليبيا. كانت الناصرية حاضرة بالسلاح والرجال والعلاقات الدولية. وأصبح التغيير العربى الشامل طيلة عقدين فى جوهره تغييراً ناصريا بكل ما يعنيه التعبير من سلبيات وإيجابيات وظلال بينهما. بل إننا لو تغاضينا عن الشعارات و«الدمغة» التاريخية لبعض أنظمة الحكم المسماة وطنية وتقدمية لاكتشفنا جوهرها الناصرى (عسكرة المجتمع دون عسكرة الاقتصاد - الفصل بين تحرير الأرض وحرية المواطن - بين التنمية الاقتصادية والتطور الاجتماعى الثقافى... إلخ). ولكن المشكلة هى أن هذه النظمة تكرر النموذج الناصرى فى مرحلة غير ناصرية، وكأنها إمتداد للهزيمة لا للحلم. ينسى حكامها أنهم ليسوا نسخًا من عبد الناصر، وأن بلادهم ليست نسخًا من مصر، وأن زمنهم ليس الخمسينيات والستينيات من هذا القرن (١١).

على أية حال، فالناصرية فى «الحكم العربى» باقية لليوم، وهو أسوأ أشكال البقاء، لأنه بقاء الغياب والامتداد السكونى للهزيمة.

ولكن الناصرية باقية فى الشارع العربى على نحو آخر أكثر إشراقًا. ورغم أية مبالغات قائلة بأن الشارع العربى شارع ناصرى، إلا أن الناصرية تحتل موقعًا متميزًا فى الوجدان

---

(١١) رغم الجهد الذى بذلته مارلين نصر فى تحليلها «الحديث» للخطاب القومى الناصرى، فإنها لم تستطع اختراق الحواجز «الحديثة» لاستشراف البصمة الناصرية فى الحاضر والمستقبل العربى.

راجع كتابها فى العربية - وهو نص أطروحتها الموضوعة أصلاً بالفرنسية - «التصور القومى العربى فى فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠ دراسة فى علم المفردات والدلالة» - بيروت ١٩٨١.

العربي العام. في الوجدان ينفصل الرجل عن الدولة، والمنجزات عن الهزائم. يبقى الحلم. تبقى مجموعة من القيم الراسخة كالمبادئ والمثل العليا: الكرامة، الحرية، العدل ، العروبة، الإسلام. إن صورة عبد الناصر لدى المسلم اللبناني تختلف عنها لدى الفلاح أو العامل المصري سواء كان مسيحياً أو مسلماً. إن صورته عند الجيل الذي تجاوز الأربعين في الخليج العربي تختلف عن صورته في مخيلة الطفل المغربي. بل إن هذه الصورة لدى أبناء الجيل الواحد تختلف من مرحلة إلى أخرى، فهناك من ثبتت في عمق ذاكرته صورة عبد الناصر وهو يوزع الأرض على الفلاحين أو صورته وهو يهاجم خروشوف أو صورته وهو يستقبل خروشوف وهكذا. ولكن مالا شك فيه أن جملة هذه الصور تشكل في أغوار الحنايا جزءاً خطيراً من «الضمير» العربي العام. إنه في عمق الحشايا يتمتع بحضور ميثولوجي لا نظيرله بين الأبطال العرب طيلة قرون.

وفي مصر، كاد البعض يظن أن عبد الناصر قد انتهى من الذاكرة المصرية. أو أنه قد مات «رجماً» من جديد. وينسى هؤلاء أن أحمد عرابي قائد الثورة المصرية الأولى أواخر القرن الماضي، حين عاد من المنفى البريطاني في سيلان، لم يعرفه أحد. وحين تعرف عليه أحدهم في مقهى بالمنصورة بصق في وجهه. كان الإعلام الجهنمي للاحتلال والرجعية المصرية قد صوّره كخائن. ومات الرجل كمداً. بعد سنوات تكرس أحمد عرابي كأقدس شخصية في تاريخنا الحديث كله. عبد الناصر شيعته جنازة من خمسة ملايين ليس له مثيل في التاريخ. وبعد سبع سنوات على غيابه – في ١٨ و ١٩ يناير، كانون الثاني ١٩٧٧ – كانت الجماهير من الإسكندرية إلى أسوان تزأر في هدير رائع «قوم ياوحش شوف الجحش بيعمل إيه». ظل فارساً لأحلامها في التغيير، وبقي رمزها في مقاومة الثورة المضادة.

نعم، سقطت دولة عبد الناصر كما سقطت من قبل دولة أحمد عرابي. ونعم تدهورت ملامح المجتمع الناصري خلال عشر سنوات، بالانفتاح الاقتصادي والاستسلام للعدو. ولكن يبقى من الناصرية في مصر أمران جوهريان لا سبيل لتغييرهما. الأول هو أن عبد الناصر أول من كشف لدرجة الشارع المصري وجهه العربي . ليست القومية العربية اختراعاً ناصرياً. ولكنها في مصر، قبل عبد الناصر، كانت «فكرة» تناقش في حلقات ضيقة من المثقفين. وكان عبد الناصر هو الذي استطاع أن يخرجها من عنق الزجاجة ويطرحها على الملايين من أفراد الشعب كهوية ومصير. لم تولد عروبة المصريين مع عبد الناصر، فالمصريون عرب منذ مئات السنين، ولكن عبد الناصر وحده هو الذي استطاع أن يغوص في عمق أعماق المواطن المصري العادي ويستخرج له هويته الحقيقية الثاوية تحت أنقاض الأزمنة التركية والمملوكية والخديوية. لقد أخرج «حقيقة راسبة» في اللاوعي إلى الوعي، فأضحت منذ ذلك

الوقت حقيقة الحقائق فى حياة المصريين . وهو عمل تاريخى مستمر فى الحاضر والمستقبل، يعود الفضل فيه أولاً وأخيراً لجمال عبد الناصر.

أما الأمر الثانى ، فهو الاكتشاف العظيم بأنه لا سبيل لفصل الثورة الوطنية عن الثورة الاجتماعية، للدول الحديثة الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية. إنهما وجهان متلازمان لعملة واحدة. كان الاكتشاف بسيطاً أول الأمر، وهو أن الدول التى انعتقت من الأسر الاستعمارى حديثا، قد خرجت منهوكة القوى الاقتصادية والاجتماعية، بحيث لا تستطيع مزاحمة الدول الرأسمالية المتطورة. ليس لديها التراكم الرأسمالى القادر على المنافسة الحرة. وبالتالى، فهى إذا سلكت طريق التطور الرأسمالى التقليدى، فإنها ستخضع - شاءت أم أبت - لقانون السمك الكبير والسمك الصغير. أى إنه ستجد نفسها رغم الاستقلال السياسى قد وقعت تحت رحمة الكبار المتطورين. ومن ثم يبقى التخلف الذى قد يغنى قلة من وكلاء الاحتكارات الأجنبية، ولكنه يفقر الغالبية الساحقة من جموع الشعب. لذلك كان لابد من البحث عن طريق «لارأسمالى» يحقق التراكم والتنمية والتقدم الاجتماعى الشامل. وقد عثر عبد الناصر على هذا الطريق تدريجيا بالإصلاح الزراعى والقطاع العام، وما استتبع ذلك من تأميمات وحراسات... إلخ. لم يكن ذلك عن «أيديولوجية» اشتراكية، بل عن حرص بالغ على الاستقلال الوطنى.

إن هذا الاكتشاف للتلازم بين الاستقلال السياسى والاستقلال الاقتصادى، أو ماعبر عنه بتزاوج الثورتين الوطنية والاجتماعية، قد أضاف للمفهوم القومى للعروبة بعداً كان مطروحاً من قبل على صعيد الشعارات فقط. لقد أضافت الناصرية مضموناً اجتماعياً واضحاً إلى الفكر القومى العربى. كانت إضافة نابعة من التطبيق، ولكنها أصبحت حقيقة فكرية بعدئذ. وقد ترتب عليها عدة نتائج أساسية أسهمت جزئياً فى تفسير «انفصال» دولة الوحدة الأولى. والنتيجة الأولى هى أن القومية العربية هى هوية العرب جميعاً، ولكن دولة الوحدة لا تقيمها سوى الطبقات والفئات الشعبية المستفيدة من المضمون الاجتماعى التقدمى للقومية العربية. أى أنه سيكون هناك «قوميون» ضد التحول الاجتماعى، وسيكونون دائماً من ركائز الانفصال رغم أية شعارات حماسية. أما «القوميون» المرشحون لإقامة دولة الوحدة فى أى وقت، فهم أصحاب المصلحة فى التحول الاجتماعى... الذى هو فى خاتمة المطاف حماية الاستقلال القومى، لا أكثر ولا أقل.

سيبقى ذلك كله من الناصرية فى الحاضر والمستقبل. ولكننا حين ننظر إلى «المستقبل الناصرى» يجب أن نغير من أدوات النظر كثيراً حتى نتمكن من الرؤية الصحيحة.

لا ينبغى مثلاً أن نتخيل هذا المستقبل فى «حزب» أو «تنظيم» أو «تيار». إن هذا لن يحدث، لا بسبب الثورة المضادة فى مصر أو اضطهاد الناصريين هنا وهناك، بل لسبب موضوعى تماماً هو أنه الناصرية كمنهج فى الحكم قد تجاوزها الزمن كأية «دولة» مهما عظم شأنه فى التاريخ. بل إن الأنظمة العربية «الناصرية» من حيث الجوهر مهما اختلفت الشعارات والتسميات، تعيش الآن خارج الزمن، أى أنها محكوم عليها بالزوال.

تبقى الجماهير والأفكار.

يبقى العمال والفلاحون والمثقفون الوطنيون الذين يحملون فى جزء خطير من «ضميرهم» الحلم الناصرى والمعيار الناصرى والإضافات الناصرية والعلامات الناصرية الفارقة.

هؤلاء يرون «الناصرية» أكبر كثيراً مما يرها «العقائديون» من الناصريين بالوراثة أو بالذكريات أو بالمنفعة العابرة أو بالتغطية على انتماءات طبعية وفكرية لا علاقة لها بعبد الناصر من قريب أو بعيد.

هؤلاء يرون أنفسهم – ربما – فى أحزاب وتنظيمات وتيارات لا ترفع لافتة الناصرية. وقد يرون أنفسهم خارج كل هذه الأحزاب والتنظيمات والتيارات.

هؤلاء يفكر البعض منهم ، على النحو التالى:

– كانت الناصرية على مراحل تطور الثورة الوطنية فى مصر، بإضافتها الخلاقة القومية العربية والعالم كمدخل لحل معادلة عصر النهضة «الإسلام والغرب». فالإسلام الذى وحد العرب هو عنصر حضارى فاعل فى تكوين الهوية القومية للعرب المعاصرين. كذلك المسيحية الشرقية هى المصل المضاد للطائفية منذ الفتح الإسلامى إلى الآن.، ومن ناحية أخرى فالحضارة الحديثة ليست هى الغرب وحده، ولا هى «كل الغرب». إن الهوية القومية إذن، هى طرف المعادلة الأول، ليست مصر بحد ذاتها ولا الإسلام بحد ذاته، دون تنازع بين الدور الحضارى للإسلام أو الدور المركزى لمصر. والطرف الثانى هو «العالم» لا كحضارة تكنولوجية ، وإنما كبيئة إنسانية عامة، وعصر له ملامحه المميزة.

– رغم ذلك، كانت الناصرية أعلى مراحل «الحل الوسطى» للمعادلة المذكورة، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، بحيث وصلت إلى نهاية الطريق المسدود فأصبحت الحلقة الأخيرة فى مسيرة النهضة والسقوط. وبغياب القائد التاريخى سقط الحل الوسطى نهائياً ورسمياً باستيلاء الثورة المضادة على السلطة فى مصر وانعكاساتها الحتمية على بقية أقطار

الوطن العربى وبالذات لبنان. كان ذلك نتيجة أن الحلول الوسطية للاقتصاد والمجتمع والثقافة أتاحت الفرصة موضوعياً لقوى الثورة المضادة أن تحسم الصراع على السلطة لمصلحتها. ومن ثم فالبديل لم يعد « العودة» إلى الناصرية كدولة وجهاز حكم، ولا كحل وسطى لمعادلة عصر النهضة التى انتهت، بل «بثورة ثقافية» شاملة تستوعب الإنجاز الناصرى الأكبر (الأخذ بالهوية القومية والعالم الحديث) وتضيف الصيغة الديمقرطية القادرة على ترجمة المضمون الاجتماعى للقومية العربية ترجمة حليفة للمضمون الجديد للعالم الحديث.

إن هزيمة الأرض (الاحتلال الصهيونى) والاقتصاد (ما سمى بالطبقة الجديدة) وهم أغلى الأحلام الناصرية، كانت نتيجة قصوى لتسويد الحل الوسطى وغياب الصيغة الديمقراطية الصحيحة واهتزاز التحالف مع الثورة العالمية.

– يمكن للناصرية فى إطار «الثورة الثقافية» المقبلة أن تكون أكثر حياةً وحضوراً مما يتصورها «العقائديون».

إن محاولة إقامة «حزب» ناصرى يتخلى علنًا عن الأركان الرئيسية للفكر الناصرى، لا يُبقى على الناصرية.

وأيضًا محاولة تأليف «نظرية» ناصرية، هو تحنيط مفتعل لخطب ومنجزات وتجسيد لتجربة فى قوالب «الماضى».

ولكن الناصرية تستطيع أن تصبح مشاعًا فكريًا لمختلف تيارت «الثورة الثقافية» العربية، لاكتراث تاريخى ملهم فقط ولا كرصيد قومى لا ينضب، بل كرؤيا تتفاعل مع غيرها من الرؤى ومع كل المتغيرات فهى جزء لا يتجزأ من نظرية «الثورة الثقافية» العربية قيد الولادة العسرة لأنها أكبر من أن تكون تيارًا بين التيارت أو مذهبًا بين المذاهب، لقد خرجت – بغياب ناصر – من قمقم الدولة إلى اختبارالحياة.

الفصل الرابع

الثقافة تفاعل حضارى

هل السياسة مشروع ثقافى أم أن الثقافة مشروع سياسى ؟

تختلف أجوبة العصور والبيئات التى تصوغ السؤال. والاختلاف ينصب أولاً على اختيار الصيغة، وثانيا على تحديد ماهية المشروع، وثالثًا على هوية الثقافة أو السياسة.

ولأننا نتكلم هنا والآن، فالاختيار بين المشروع الثقافى والمشروع السياسى يفرضه التداخل الثقافى المثير بين المشروعين حيث تتداخل نتائج ثورة المعلومات والاتصال ونتائج الثورة الديمقراطية الزاحفة من شرق أوربا والاتحاد السوفيتى السابق والمتحفزة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتنية.

واختيار السؤال ليس مجرد اجتهاد نظرى ولا امتحان للإردة الفردية الحرة. وإنما هو مراجعة راديكالية للحاضر بجذوره فى الماضى القريب وفروعه فى المستقبل المنظور. أى أنه «الشك» فى صلاحية اليقين السائد كمجموعة من الأنساق الفكرية والقيم المعيارية. وهو أيضا «الاختراق» لأستار الغد المحتجب فى محاولة استكشاف المجهول. والإشكالية المضمرة بين الشك والاختراق هى الزمن كفضاء غير مكتمل القسمات، إذا لم نشارك فى ملئه لن ينتظرنا أحد، فالزمان كالمكان كلاهما لا يعرف «الفراغ».

من هنا قد تكون الثقافة مشروعًا سياسيًا فى أوروبا والاتحاد السوفيتى السابق حيث كانت هناك «نظرية» واضحة الملامح و«عقيدة» محددة السمات و «نموذج» واجب الاحتذاء والتكرار. وربما كان الوضوح والتجديد والأولوية أو الأصل الذى يفرض واحديته وصورته ومثله هو الذى حكم على المشروع الثقافى وأفسح المجال للمشروع السياسى الذى تلعب فيه الثقافة البديلة دورًا مؤثرًا: برامج التعليم فى جميع المراحل، وبرامج الإعلام فى الصحافة والإذاعة والتليفزيون، أى عبر ثورة المعلومات والاتصال.

هنا يتخذ السؤال أو الإشكالية صيغة الارتباط بالآخر - الرأسمالى الغربى - ارتباط

الاقتصاد بالعلاقات الدولية تحت عنوان «العقل والحرية». وفى هذا الإطار، فإن التاريخ الحضارى المشترك كأوروبا سوف يرسى قواعد جديدة للتفاعل بين الشرق الذى كان والغرب الكائن. وهى القواعد التى ستجد أسسًا معرفية متقاربة لا تقلل من أهميتها الخصوصيات العرقية والمذهبية.

أما فى بلادنا - وأقصد مصر وبقية الأقطارالعربية - فالوضع يختلف، لأن الثقافة لا تشغلنا كمشروع سياسى بديل لمشروع سابق وثقافة أخرى، بقدر ما تشغلنا السياسة كمشروع ثقافى. وهو أمر يرتبط أصلاً بالعهد الاستعمارى حيث كان الاستلاب الجماعى بفقدان السيادة الوطنية والاستقلال مبررًا لإستدعاء مشروع ثقافى يؤسس حلمًا بالتغيير السياسى: استعادة الإراده الوطنية الحرة.

والملاحظ أن هذ «الحلم» بالخلاص من السلطة الأجنبية وحلفائها المحليين قد ارتبط ثقافيًا بمشروع لم تخل عناصره الأوليّة من التفاعل مع ثقافة «الآخر» الذى يستعمرنا أو يُعدّ العدّة لذلك. كانت هناك الحملة الفرنسية بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر على مصر، وكان هناك الاحتلال الفرنسى للجزائر ثم لأغلب أقطار المغرب العربى، وكان هناك الاحتلال البريطانى لمصر، ثم لأغلب أقطار المشرق العربى والسودان. وكان الاحتلال الإيطالى لليبيا والتمدد الفرنسى فى سورية ولبنان. وهكذا أصبح الغرب هو «الآخر» بالنسبة للأنا العربية. إنه «الآخر» دينيًا وثقافيًا وحضاريًا إبان قرنين حاسمين فى تطور أوروبا. كانت الهيمنة المسلحة على المستعمرات الأفريقية والآسيوية، تحمل للعرب والمسلمين رائحة خاصة هى رائحة الحروب الصليبية.

وهى لم تكن معارك عسكرية فقط، لم تكن خلفياتها الاستراتيجية والاقتصادية هى الأساس المعرفى لدى العقل العربى - الإسلامى، وإنما كانت «الثقافة». كانت تلك الحروب مشروعًا ثقافيًا للغرب فى المخيلة العربية التى غاب عنها المشروغ الثقافى المستقل تحت وطأة الخلافة العثمانية. وحين سقطت هذه الخلافة كان الاحتلال الأوروبى المسلح لمعظم أرجاء العالم العربى قد تزود بمنجزات الانقلاب الصناعى وتطورات العلم والتكنولوجيا فى فتح الأسواق وحراسة الممرات على حساب الأحلام والوطنية.

ولكن العرب الذين جسّدوا «الآخر» فى الغرب منذ ذلك الوقت غامرو بالتفاعل الحضارى معه فى الوقت نفسه. وهى «مغامرة» على مستويات عدة أولها الانقلاب الاجتماعى للتحديث عبر التجربتين الباهرتين لمحمد على فى مصر وخير الدين فى تونس. والأول ليس مصريًا والثانى ليس تونسيًا. وربما كان هذا هوالسبب الأول فى قدرتها على المغامرة، لأن النخبة

السياسية / االعسكرية والتى بيدها السلطة كانت خليطًا من الألبان والشركس والأتراك، ولم يكن ثمة رأى عام للشعب المصرى أو التونسى. والمستوى الثانى للمغامرة هو القيام بالتسويغ الدينى للحضارة الجديدة، فقد كان هناك من يستطيع أن ينفى التعارض بين الإسلام والتكنولوجيا الوافدة. وكانت فتوحات محمد على ومنجزات خير الدين التونسى كافية لإقناع من لايقتنع بالحديث النبوى «اطلبوا العلم ولو فى الصين » أو فى أوروبا. وبما أنه ليس من علم مجرد، فقد كان للتطبيقات التكنولوجية للعلم انعكاس اجتماعىٌ حاسم فى نشأة فئات وشرائح وقوى اجتماعية محلية ذات مصلحة

فى هذا الوافد الحضارى الجديد. وقامت البعثات إلى فرنسا وإيطاليا وبريطانيا، وكذلك المدارس العليا الجامعات والصحافة بدور مهم فى الفصل بين الثقافة والحضارة فى جانب والاحتلال فى جانب آخر. وهكذا أمكن للعقل العربى أن يفصل فى بواكير العصر الحديث بين القيمة والمنفعة، وأن يكرس هذه الازدواجية بين ما أسماه بالأصالة وما دعاه بالمعاصرة. وهو تفاعل بدائى يقيم الحواجز بين الفكر والسلوك وبين الظاهر والباطن وبين الغاية والوسيلة، ويحذف المقدمات الفكرية التى أدت إلى هذه الصناعة أو تلك الآلة، هذا الاختراع أو ذاك الاكتشاف. تمٌ بالتدريج استبعاد فلسفة العلم، وانطلقت بلا قيود شرارة أو شراهة الاستحواذ على التكنولوجيا، وكان تاريخها منفصل عن تاريخ الأفكار، وكأن موكبًا جليلاً من العلماء والمفكرين فى الغرب لم يقدموا أنفسهم فداءً لأفكارهم ومكتشفاتهم ضد أفكار الكنيسة والقيم السائدة.

ولكن هذا على أية حال ماحدث، فقد أمكن التفاعل الحضارى مع الغرب التكنولوجى لحساب السلطة الحاكمة والأوساط الاجتماعية المتصلة مصالحها به على حساب الانقسام بين الذاكرة والمخيلة فى العقل العربى الحديث والمعاصر. وهو الاختلال الذى ساعدت على تضخيمه جملة عوامل، فقد وحّد المغرب العربى بين المستعمر وديانته، بحيث أضحت العروبة هى الإسلام والإسلام هو العروبة، وأمست فرنسا أو إيطاليا أو بريطانيا مجرد «استعمار مسيحى» . هكذا استقر مصطلح «الصليبية» فى العقل الجمعى إلى عصرنا الحاضر حتى أصبح إطلاقه ميسورًا على أحداث كحرب الخليج شارك فيها ضد البلد العربى المسلم عرب ومسلمون، وإلى جانب البلد العربى المسلم وقفت جنسيات وأديان مختلفة :

وهو حاجز فى اللاوعى يحول دون التفاعل الحضارى، لأن حتمية الصدام وليس إمكانية الحوار تبقى دون حلّ.

وكان من أسباب الخلل أيضًا أن الحلم أو المشروع الثقافى الذى راحت تصوغه

الإنتلجنسيا العربية المتعددة الينابيع والروافد قد تفاعل مع الغرب الليبرالى أو الغرب الاشتراكى. كانت الثقافة الغربية وما تزال ثقافة «الآخر» ولكنها كانت وما تزال فى قلب الحلم الوطنى تثير خياله نحو الليبرالية أو نحو الاشتراكية أو نحوهما معًا. الدولة الحديثة أو العصرية هى الدولة الغربية، والمجتمع الحديث أو العصرى هو المجتمع الغربى. ومن محمد على إلى جمال عبد الناصر ومن خير الدين التونسى إلى الحبيب بورقيبه على سبيل المثال، اقترنت الحداثة أو العصرية بالمفهوم الغربى والنموذج الغربى ليبراليًا كان أو اشتراكيًا.

ولكن الذى حدث هو أن الغرب سواء أكان ليبراليًا أو اشتراكيًا، احتلالاً مباشراً أو هيمنة غير مباشرة، قد حارب الليبرالية العربية بالرغم من بدائيته وطارد العدالة الاجتماعية العربية بالرغم من تشوهاتها، وساند القوى الدكتاتورية المتخلفة بكل ما يملك من إمكانات. هذا الغرب الليبرالى وذاك الذى كان اشتراكيًا قد تحالفا - كلٌ بطريقته الخاصة - مع القوى الدكتاتورية فى بلادنا داخل السلطة أو خارجها، وأجهضا الحلم الذى فاز ربما بالاستقلال والدستور، وخسر العدل والحرية. ولكن الذى خسر دون أن يدرى هو الغرب نفسه، خسر المصداقية الحضارية والمثال الثقافى. ويبقى موقفه إلى الآن من القضية الفلسطينية والدكتاتوريات العربية شاهداً على المكيافيلية التى لا تتيح فرصة التفاعل الحضارى بين الثقافات، ولا تساهم فى بناء مشروع ثقافى لسياسات دول وشعوب تنشد المشاركة فى «إنسانية جديدة».

هكذا تبدو إشكالية «الآخر» لدى المسلمين عمومًا والعرب خصوصًا مغايرة كليًا لإشكالية الآخر لدى الشرق الاشتراكى السابق والمشترك الراهن - ثورة المعلومات والاتصال وآفاق الثورة الديمقرطية - ينعكس على الفريقين انعكاسات متباينة. أما الاختلاف فواقع منذ البداية، لأن الستار الحديدى القديم كان حاجزًا سياسيًا واقتصاديًا بين الشرق والغرب، أما الأيديولوجى فقد كانت تفاعلاً مع الغرب. أما الستارالحديدى بين الشرق الإسلامى والغرب فلم يكن حاجزاً ضد الآخر الرأسمالى، كما هو شأنه لدى الأوروبى الشرقى، بل كان وما يزال حاجزًا ثقافيًا لأن الغرب هو المحتل فعلاً أو احتمالاً وهو المسيحى فعلاً والكافر احتمالاً.

لذلك كانت السياسة فى حياة العرب مشروعًا ثقافيًا، ولم تكن الثقافة مشروعًا سياسيًا. ولذلك أيضًا كان التفاعل الحضارى مع «الآخر» بالسلب أو الإيجاب شرطًا لزوميًا لبناء المشروع الثقافى. ولكن هذا الشرط يتخذ وضعه حسب الإطار التاريخى للتفاعل ووفقًا لماهية المشروع وهوية الثقافة.

كانت مركزية الحضارة الأوروبية فى الماضى هى التى تحدد صورة المشروع الليبرالى

أو الاشتراكى. ولم تكن الخصوصية العربية بمعزل عن تشكيل هذه الصورة، فكان هناك دائمًا الإسلام الليبرالى بدءًا من رفاعة الطهطاوى وعبد الرحمن الكواكبى والإمام محمد عبده إلى الطاهرين عاشور. وكان هناك دائمًا الإسلام «الاشتراكى» والمقصود هوالحث على التبرير الإسلامى للعدالة الاجتماعية. وسوء أكان المسلم ليبراليًا كخالد محمد خالد أو راديكاليًا كسيد قطب فسوف نجد العدالة الاجتماعية محور الكتاب «من هنا نبدأ» و«مواطنون لا رعايا» للأول، و«العدالة الاجتماعية فى الإسلام» للثانى . وفى كتابه «أفكار فى القمّة» سوف نكتشف ألمع الأسماء الروسية والأمريكية والإنجليزية والفرنسية مراجع يستشهد بها خالد محمد خالد جنبًا إلى جنب مع المتن الإسلامى. وكذلك، بالرغم من ليبرالية محمد عبده وقاسم أمين فسوف نجدهما يردّان غيبة الإسلام فى مواجهة بعض الكتاب الفرنسيين. تلك كانت حدود «التفاعل الحضارى» الثقافية مع الآخر: إعلان الحاجة إلى الدستور والبرلمان والأحزاب والجامعات ودراسة العلوم والتكنولوجيا ونزع الحجاب والاختلاط بين الجنسين ونزول المرأة إلى العمل دون الخروج على «القيم الإسلامية الصحيحة الخالية من شوائب عصور التخلف». كان ذلك يتم فى ظل الحضور المباشر للاحتلال الغربى أو فى ظل هيمنته غير المباشرة، فكان التفاعل مع الليبرالية أو الاشتركية أقرب إلى الانبهار وما يعنيه من تقليد أو محاكاة أو اقتباس وانتقاء أكثر كثيرًا من حوار الأنداد. لم تكن الندّية واقعًا، بل كانت مركزية الغرب تبدو وكأنها أصل الأصول والآخرون مجرد «أطراف» من صور وأصداء ونسخ مشوهة غالبًا ممنوعة من التحقق فى معظم الأحيان.

وكان ذلك يتم فى ظل فجوات متسعة كأنها موانع طبيعية بين الشعوب والثقافات، فالمسافات طويلة والإمكانات على التواصل ضئيلة، والعسكر الأجانب كالمحليين يحاصرون الأفكار من كل جانب، ويخضع كل طرف لضرورات العزل أو العزلة. لذلك كان التفاعل «مضبوطًا» بقواعد المركزية الغربية وشروط الاتصال العسير والمعلومات الفقيرة. هكذا شيّد العربى صورته عن الآخر، وهكذا قرأ الغرب قراءة منقوصة مشوهة. وكان الغرب من جانبه واقعًا تحت تأثير الفتوحات والكشوف باستعلاء على الآخرين وتضخمهم للذات. ولم يكن مفهومه عن التفاعل الحضارى ليتجاوز فرض الاستراتيجيات التعليمية والدعائية كأسلوب فى تخريج الموظفين وإرساليات التبشير والإذاعات الموجهة. فجوة واسعة من اللاتعارف الحقيقى وجسر هش من الاحتياجات المتبادلة على صعيد السلطة الحاكمة والقوى الاجتماعية المرتبطة بها، ولا علاقة لها بالمشهد الثقافى الخفى عن العيون تحت السطح.. ففى ظل الإخفاق الذريع

للمشروعين الليبرالى والاشتراكى، كانت السلفية الراديكالية تطلق شرارتها الأولى من مصر عام ١٩٢٨ بظهور جماعة «الإخوان المسلمين» التى تفرعت فى جميع الأنحاء العربية. وكان هذا الانتشار وما يزال فى أشكاله الجديدة عنوانًا حاسمًا على أن السياسة فى حياة العرب والمسلمين «مشروع ثقافى» منذ بداية الدعوة الإسلامية فى شبه الجزيرة العربية. كان المشروع الثقافى الإسلامى متعدد الينابيع والروافد والمراحل التاريخية والبيئات. ولكن مشروع السلفية الراديكالية أقيم أولاً بوجه «الآخر» الذى لم يكن واردًا فى المخيلة الإسلامية الأولى. وأقيم ثانيًا على قاعدة صلبة عريضة من الجغرافيا والتاريخ ومئات الملايين من « المؤمنين»، الأمر لذى لم يكن قائمًا فى صدر الإسلام، وأقيم ثالثًا على أساس «العصر الذهبى» وفكرة العودة إليه، وتنقية التاريخ الإسلامى من تعليقات العصور المختلفة وهوامشها باعتباره انحرافًا عن الجوهر. كانت هذه هى مقومات المشروع الثقافى المدعم بمشاعر شعبية لدى الأغلبية، بمواجهة الآخر داخل البلاد وخارجها من أهلها أو من غزاتها، جميعا سواء. ولكن استحالات الخيال الذهبى والعودة الإعجازية وحذف التاريخ لم تحوِّل المشروع الثقافى إلى برنامج وأبقته فى حدود الشعارات والمحاولات اليائسة للتغيير بالعنف. ووقعت السلفية الراديكالية فى تناقضات لا حصر لها بين الشعار والتطبيق وبين السياسة والثقافة.

وكان هناك من يستعدون للتغيير باستخدام الأداة الوحيدة القادرة عليه: الجيش. كانت العقيدة «القومية» فى أصلها الأصيل تفاعلاً مع الغرب من زاوية النموذج الوحدوى الذى قدمته ألمانيا وإيطاليا. وظلت فكرة «الوحدة العربية» أساسًا للفكر القومى زمناً طويلاً، ثم استضافت عناصر من الفكر الاشتراكى تحت ضغط متطلبات التنمية، إلى أن استضافت عنصرًا من الفكر الإسلامى تحت ضغط التمدد السلفى الراديكالى. وكان هذا التوفيق بين المتناقضات تحت ضغوط السياسة من خارج الفكر أحد أسباب انهيار المفاهيم الواردة مع حزب البعث والناصرية وحركة القوميين العرب فى التطبيق العملى. حتى فكرة «الوحدة»، التى انطوت هى الأخرى على مقولة «العصر الذهبى»، لم تتحقق. غير أن التفاعل الحضارى مع الغرب فى ظل الأنظمة القومية العربية، بقى أسير الافتراضات المبهمة عن الخصوصية والاحتياجات المؤلة للتكنولوجيا. وكان الحصاد البليغ فى دلالته هو الحرب الإسلامية - الإسلامية بين العراق وإيران والحرب الأهلية فى لبنان، والغزو العراقى للكويت. أصبح «المُسلِم» هو الآخر، وأصبح العربى هو الآخر، وأصبح المواطن اللبنانى عند المواطن اللبنانى، من دين مختلف أو طائفة مغايرة، هو الآخر. ولكن هذا كله لم يمنع فى أى وقت أن الغرب ما زال - فى الوعى العربى

الإسلامى – هو الآخر كذلك. وانتهى المشروع الثقافى القومى نهايات مأساوية حادة.... فى وقت لم تعد فيه مركزية الحضارة الغربية موضع إجماع أصحابها أو المتفاعلين معها. كانت ثورة المعلومات والاتصال قد أسقطت جدار العهود الاستعمارية والحواجز بين الشعوب. وأضحى هناك – بالتدريج – مفهوم جديد للحضارة يسمح بتعدد مراكزها. ولم يعد بناء المشروع الثقافى أسير «الماقبل» أو ما هو سابق من مسلّمات يصوغها الآخر منفردًا، أو ضغوط الاحتياجات النفعية المباشرة. وإنما استعادت الإنسانية بثورة المعلومات اتصالها المقطوع بعضها ببعض فانهارت حواجز الاقتباس والانبهار والانتقاء المحدود بأسوار يمسك بمقبضها الآخرون وانطلقت الثورة الديمقراطية بآفاقها المحتملة بالرغم من أية معوقات من التاريخ أو من الحاضر أو من لمصالح. وأمست «حقوق الإنسان» من المبادئ المشهرة كميزان لا يكيل بمكيالين.

هذه المتغيرات من شأنها أن تجعل من السياسة مشروعًا ثقافيًا بمعنى جديد هو التفاعل بين الآخرين أو مع الآخرين وفى الآخرين جميعًا، فلا يعود هناك «آخر» بعينه، ولا مركز حضارى مهيمن. وإنما تعددية حضارية وثقافية فى حالة حوار لا ينتهى. وهى المهمة التى لابد من البرهان الوطنى عليها قبل استحقاق القدرة على تحققه الإنسانى الأشمل.

لم يعد رفض الآخر أو الانزواء فى عصر ذهبى من خيالات البشرية الجديدة، ولن يخرج أىّ آخر عن استعلائه وعقدة تفوقه إلا إذا خرج الآخرون من الاستعلاء النقيض وعقدة النقص، والإيمان بلا حدود على الأرض الوطنية أن أهلها متعددون. حينئذ تتحدد ماهية المشروع الثقافى بالرباط الذى لا ينفصم بين العقل والحرية. وحينئذ أيضًا نملك بطاقة الانتساب الوحيدة الممكنة إلى الإنسانية الجديدة: هوية ثقافية عنوانها الصيرورة والمستقبل.

الفصل الخامس

الديمقراطية والفكر العربى المعاصر

(١)

ليس الفكر العربى المعاصر استثناء فى ارتباطة العميق بمختلف أنماط الحياة وسلوك البشر. وليست الديمقراطية مجرد خصوصية غربية لا تقبل التعميم، فأيًّا كان مولد اللفظ ونشأة المعنى فقد عرفت النمو والازدهار فى أشكال متباينة عبر التاريخ الإنسانى لبقاع متعدده من العالم. وليس العرب أيضًا استثناء بين الشعوب والأمم حتى تستعصى عليهم الديمقراطية تنظيرًا أو تطبيقًا.

ولكن الموقف يتخذ وضعًا آخر ونحن نتكلم عن الديمقراطية فى الفكر العربى المعاصر. وليس المقصود بالطبع هو البحث عن المعالجات المتناقضة لمسألة الديمقراطية فى كتابات المفكرين العرب المعاصرين بقدر ما هو البحث عن الديمقراطية ذاتها فى البنيات الفكرية وماذا ترتب على موقعها وأسلوب تشكلها فى رؤية القضايا الأساسية للإنسان العربى المعاصر.

ولعل الشطر المعاصر من ثقافتنا قد عاش غالبًا فى ظل السلطة الأجنبية المباشره لعدة أجيال اعتبارًا من أواخر القرن الماضى، بينما عاش الشطر الثانى غالبًا كذلك فى ظل أنواع مختلفة من الحكم الوطنى والاستقلال السياسى وقد نكتشف وشائج عديدة بين الشطرين تحت السطح، وقد نعثر أيضًا على أواصر مهمة بينهما فوق السطح. ولكن تميز كليهما بخصائص محددة قد يمنح المقارنة شرعيتها وفائدتها فى تعرف أعمق على الكوابح الأساسية والمعوقات التى تحول دون تجذير الديمقراطية فى حياتنا المعاصرة وأساليب تفكيرنا.

وهذه هى الفرضية التى أسوقها فى المقام الأول: وهى أن هشاشة الديمقراطية ونسبيتها وجزئيتها ومحدوديتها فى حياتنا وفكرنا تحت سيطرة الاحتلال الأجنبى على السلطة السياسية فى بلادنا، وغيابها شبه التام عن حياتنا وفكرنا فى ظل الاستقلال، هو المحور المهيمن على مختلف جوانب حاضرنا بدءًا من تعسر محاولات تحرير الأرض وانتهاءً بتعسر محاولات التنمية. كان تغييب الديمقراطية سببًا رئيسيًا فى إخفاق هذه المحاولات. ولربما كانت

«النكبة»، كما سميت هزيمة ١٩٤٨ فى الحرب العربية الإسرائيلية الأولى، ولربما كانت «النكسة» كما سميت هزيمة ١٩٦٧، من العلامات الفارقة على أننا فى كلا المرحلتين قد عانينا فكرًا وسلوكًا من هزال شديد فى الوعى الديمقراطى والممارسة الديمقراطية. والمقصود هنا هو المفهوم الشامل للديمقراطية، أى سريانها أو غيابها عن أنظمتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهو الأمر الذى كان ينعكس بالضرورة على «تطورنا» فى مختلف المجالات: فى الصناعة والزراعة والإعلام والتعليم، وما ينبنى على ذلك من فقر وتخلف وفقدان تدريجى لمحتوى الاستقلال.

(٢)

وقد كان هناك على الدوام إطاران مرجعيان أحدهما ثابت مستتر حينًا ومعلن أحيانًا والآخر متغير ومعلن فى جميع الأحيان.

أما الأطار المرجعى الثابت فهو مجموعة القيم الدينية والأعراف والتقاليد والعادات المنحدرة منذ أحقاب موغلة فى القدم والمختلطة بعضها ببعض على نحو بالغ التعقيد بحيث يصعب تحديد انتمائها (النقى) إلى دين من الأديان أو عصر من العصور. ولكنها تشكل فى الوعى واللاوعى مجموعة من ضوابط السلوك الفردى والجماعى وأنماط التفكير من شانها التداخل ربما غير المرئى فى نسيج أية «دعوة» أو «رسالة» أو «رؤية» مهما ابتعد به منطوقها عن الفكر الدينى أو القيم الطائفية أو الأعراف القبلية والتقاليد العشائرية والعادات العائلية. ومازالت هذه الأنساق من الأفكار والقيم والسلوك والانفعالات سارية المفعول إلى وقتنا الحاضر تهتك بقسوة أستار «المكبوت» فى حياتنا. لقد مزقت الحرب اللبنانية بضراوة وعنف بالغين، الثوب الليبرالى الرقيق الذى كان يحجب الفكر الطائفى. وقد مزقت الحرب فى جنوب اليمن الثوب الماركسى الذى كان يحجب المنظومة القبلية فى شئون الحياة والموت. وقد مزقت حرب السودان بين الشمال والجنوب، الثوب الوطنى الذى كان يحجب الفكرالعرقى والفصل العنصرى. وقد مزقت حرب الخليج الثوب العرقى الذى كان يحجب أفكار الهمينة وقيم التوسع.

هذ الإطار المرجعى هو الذى يفرض القيمة المعيارية فى الوحده الاجتماعية الأولى : العائلة البطريركية، بدءًا من مفهوم الزواج وانتهاءً بعلاقة أعضاء الأسرة بعضهم ببعض، علاقة الأب – رب العائلة – ببقية أفرادها، وعلاقة الذكر بالأنثى، والأخ الأكبر ببقية الأخوة. هذه التراتبية «المقدسة» هى البذرة الأولى للأوتوقراطية فى المجتمع باكمله. وأما علاقة العائلة

الصغيرة بالجسم الأكبر للعشيرة أو القبيلة، فإنها البذره الأولى للثيوقراطية فى النسيج الاجتماعى ككل. وباستثناءات نادرة، فإن مفاهيم الدولة والقومية والأمة لا علاقة لها بالواقع العربى من قريب أو بعيد. دولنا فى الأغلب الأعم دون مستوى الدولة، ومجتمعاتنا أدنى من مستوى المجتمع. ومع ذلك فالمنطوق والمعلن أننا دول ومجتمعات، بل وقومية واحدة لأمة واحدة.

هذه المسافة بين المكبوت والمكتوب وبين المنطوق والمسكوت عنه، مصدرها ذلك الإطار المرجعى الثابت والخفى حينًا والسافر أحيانًا يتخفى ، ولا أقول يختفى، فى الكتابة الليبرالية والخطابة العلمانية والتنظير الوطنى والقومى. ويسفر عن نفسه فى الخطاب الدينى إسلامًا سياسيًا كان أو إسلامًا تقليديًا، مسيحية أخلاقية كانت أو مسيحية عباديّة.

ويثمر هذا التداخل والتمازج بين المرجعية الدينية والأخلاقية قيمًا معيارية كما قلت من شأنها التناقض سلفًا والتعارض لحد التمزق مع قيم أخرى أقبلت مع الثقافة أو مع نظم الحكم.

وهنا نصل إلى مشارف الإطار المرجعى المتغير، والمعلن دائمًا، فإذا كان الإطار المرجعى الثابت عنصرًا مشتركًا بين مرحلة الهيمنة الأجنبية المباشرة ومرحلة الاستقلال، فإن الإطار المرجعى المتغير يختلف بين المرحلتين.

فى الأولى هو الفكر الليبرالى والفكر الاشتراكى. وبالرغم من أن الإسلام السياسى وحركات الفكر القومى العربى كانت تحفر لنفسها مجرى منذ القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن الحالى، أى طوال مرحلة الاحتلال الإنجليزى والفرنسى والإيطالى لمشرقنا ومغربنا العربيين، فإن الإسلام كان جزءًا أساسيًا من الإطار المرجعى الثابت، وكانت الدعوة العربية أقرب إلى صالونات المثقفين منها إلى الشارع العربى. لذلك ينحصر الإطار المرجعى المتغير فى الثقافتين الوافدتين الليبرالية والاشتركية. وكانت الثقافة الليبرالية صاحبة الحظ الأوفر فى الاستحواذ على مشارب النخبة ومحاولات النهضة الشعبية على السواء. بينما كانت الثقافة الاشتراكية بمختلف روافدها مطاردة من كافة الاتجاهات السلفية والتقليدية وسلطة الاحتلال على السواء. ولكن هذه المطاردة لم تمنع كونها إطارًا مرجعيًا لأجزاء لا يستهان بها من النخبة. ومن الطبيعى أن تتاح الفرصة للمرجعية الليبرالية فى تشكيل أحزاب وتنظيمات وجمعيات ودور نشر وجامعات، بينما تبقى المرجعية الاشتراكية أغلب الوقت تختبر أطروحاتها النظرية فى العمل السرّى. ومع ذلك ، فإن السلطة الأجنبية والهياكل الوطنية العاملة فى ظلها لم تسمح للفكر الليبرالى أن يتخذ طريقة إلى التطبيق الصحيح. وعلى سبيل المثال، فإن

بريطانيا هى التى خلعت الخديو إسماعيل غداة نجاحه فى إقامة البرلمان وعشية استعداده لإصدار الدستور. وبين عامى ١٩١٩ و١٩٥٢ لم يمكن حزب الوفد صاحب الأغلبية الشعبية بلا منازع من الحكم أكثرمن سبع سنوات، فى الوقت الذى وثب فيه إلى مقاعد السلطة التنفيذية حكام لا خلاف على دكتاتوريتهم مثل محمد محمود الملقب باليد الحديدية وإسماعيل صدقى الذى ألغى الدستور وإبراهيم عبد الهادى الذى عُرف فى عهده بالعسكرى الأسود، وغير هؤلاء ممن سمحوا بتعطيل البرلمان وإغلاق الصحف واعتقال المثقفين. لم تكن عهود السلطة الاستعمارية وهياكلها المحلية من الديمقراطية فى شىء. كان الحكم الأوتوقراطى والمجتمع الثيوقراطى يمنعان قيام النظام الديمقراطى الليبرالى الذى لا يناسب مصلحة الأجانب ولا مصلحة حلفائهم من أهل البلاد.

إلاّ أن المرجعية الليبرالية الثقافية القادمة من الغرب قد واكبت فى بعض الأقطار العربية كمصر والمغرب الأقصى وتونس وسورية والعراق نموًا اقتصاديًا للزراعة وتطورًا اجتماعيًا للصناعة ونهضة ثقافية فى الصحافة والنشر والجامعات والترجمة، فأمكن للحلم الليبرالى أن يتجسم فى أفكار وقيم جديدة حول حرية المرأة وحرية الاعتقاد وحرية المواطنة وحرية الفرد. وخلال ثلاثة أرباع القرن بين الثلث الأخير من القرن الماضى ومنتصف القرن العشرين كان العرب قد نقلوا إلى لغتهم أعمالاً أساسية حول الديمقرطية الأثينية والديمقراطية الفرنسية والإنكليزية والأميركية. نقلوا أفلاطون وأرسطو والمسرح اليونانى، ونقلوا فولتير ومونتسيكو – وخاصة كتابه «روح القوانين» – ونقلوا جان جاك روسو و«العقد الاجتماعى» ودستور الثورة الفرنسية ونقلوا «ثروة الأمم» لآدم سميث و«الحرية» لجون ستيورات ميل، والدستور الأميركى. وشكلت هذه الأعمال وغيرها إطارًا مرجعيًا لنخبة جديدة من المثقفين العرب المحدثين الوافدين من الأزهر أو من جامعات أوروبا: رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وأحمد لطفى السيد وجمال الدين الأفغانى ومصطفى الفلايينى وفرنسيس مراش ويوسف كرم ومحمد روحى الخالدى القدسى وسلامة موسى وخالد محمد خالد وفرح أنطون وشبلى شميل ومحمود الملجورى وطه حسين وعبد القادر المغربى. وسوف نلاحظ التمايز بين هذه الأسماء حيث يتجذر بعضها فى الفكر الإسلامى وبعضها الآخر فى الفكر العلمانى أو الاشتراكى، ولكنها تنتمى فى نهاية الأمر إلى هذه الدرجة أو تلك إلى المرجعية الليبرالية، حتى وهى تحاور بعض الخصوم فى شأن دينىّ أو فلسفىّ، كمناقشات الأفغانى ومحمد عبده لبعض الفرنسيين ممن كتبوا عن الإسلام. وسوف نلاحظ بينهم تيارًا

يبرر الأخذ عن المدنية الأوروبية بالنصوص الدينية، كما فعل الإمام محمد عبده نفسه، وكذلك قاسم أمين فى دفاعه عن حرية المرأة. وكما فعل عبد القادر المغربى فى دفاعه عن العلم. بينما لم ير الطاهر حداد التونسى فى كتابه «امرأتنا بين الشريعة والمجتمع» ما يغريه باتخاذ النص الدينى شفيعًا للدعوة إلى حرية المرأة.

وقد انعكست المرجعية الليبرالية أساسًا على الآداب والفنون التى كان بعضها يولد للمرة الأولى فى معناه الحديث كالرواية والمسرح والقصة القصيره، فضلاً عن التأثيرات الواضحة فى الشعر بالرغم من تاريخه العربى العريق. كان ظهور الفن الروائى أو المسرحى بحد ذاته تأثرًا من أحد الجوانب بالليبرالية وتأثيرًا من جانب آخر فى المجتمع الاقتصادى والصناعى الجديد. كان نقد العقاد لشوقى وتأليف شوقى للمسرح الشعرى وظهور «عودة الروح» و «أهل الكهف» لتوفيق الحكيم والشعر اللبنانى والسورى فى المهجر وبلاد الشام، جبران وإلياس أبو شبكه وإيليا أبو ماضى، ونثر أحمد فارس الشدياق وأمين الريحانى ونقد مارون عبود، كلها من بشائر الليبرالية التى أينعت خيالاً وظلالاً سجلتها الرومانسية الباذخة لجماعة أبوللو وأبى القاسم الشابى وروايات ملحم كرم ونجيب محفوظ الأولى. ولكن «الحرية» التى تخصص فيها بعض المثقفين العرب المعاصرين كخالد محمد خالد صاحب «من هنا نبدأ» و «مواطنون لا رعايا» فى محصلة السلطة الأجنبية وصاحب «الديمقرطية أبدًا» و«لكى لا تحرثوا فى البحر» و «فى البدء كانت الكلمة» فى مرحلة الاستقلال، وكسلامة موسى صاحب «حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ» عام ١٩٢٨و «حرية العقل فى مصر» عام ١٩٤٦ «ومحمد زكى عبد القادر «صاحب» الحرية الكرامة الإنسانية» عام ١٩٥٩ ومن قبلهم جميعًا عبد الرحمن الكواكبى فى «طبائع الاستبداد»، هذه الحرية التى تخصص فيها هؤلاء وغيرهم لم تستطع قط أن تخلق تيارًا ليبراليًا يطابق المرجعية الغربية التى صدر عنها فى الأصل، إذ ولدت الاتجاهات الليبرالية العربية بين أحضان الإطار المرجعى الثابت، وليس الإطار المرجعى الثقافى وحده. ومن ثم فإن «القشور» التى ربحتها حرية المرأة أو حرية المواطنة سرعان ما بددتها رياح الظلمة العاتية فلم تستطع الصمود، ذلك أن الموقف القيمى من المرأة أو المواطنة أو حرية الضمير بقيت أسيرة الإطار المرجعى الأعمق: الأعراف والتقاليد والعادات. وحتى على الصعيد الثقافى الذى ربح الليبرالية لم يستطع كتاب مثل «فى الشعر الجاهلى» أو «الإسلام وأصول الحكم» فى مصر من الصمود. وقد كان الحذف والإضافة التى أجراها طه حسين فى الكتاب الأول، وإصرار الشيخ على عبد الرازق على الالتزام بمصادرة الكتاب الثانى حتى

وفاته بمثابة التراجع الرسمى لكليهما تحت ضغط الإطار المرجعى الثابت.. فالإطار المرجعى المتغير لم ينجح فى تغيير المنظومة الراسخة من الأفكار والممارسات الأوتوقرطية والأوضاع الاجتماعية الثيوقراطية. وهو الأمر الذى ترتب عليه تهادن المفكرين الديمقراطيين وهروبهم أو لجوئهم فى دورات شبه ثابته إلى قلاع الفكر الدينى ومن المرجح أن إسلاميات طه حسين وعبقريات العقاد وكتابات محمد حسين هيكل وأحمد أمين وتوفيق الحكيم حول الإسلام لم تخل من الليبرالية. ولكن الاتجاه الجماعى فى توقيت موحد إلى هذا النوع من التأليف لا يخلو من دلالة. لم تستطع النخبة الليبرالية أن تستقطب إلى جانبها تياراً شعبياً. واكتفى حزب الوفد فى مصر أو حزب الاستقلال فى المغرب بالدعوة إلى تحرير الوطن من السلطة الأجنبية أو بالكفاح من أجل الدستور. ولكن الحركة الاجتماعية للعرب المعاصرين لم تعرف العلمانية على سبيل المثال كجزء لا يتجزأ من الديمقراطية، بل عزفتها تزويراً ومخاتلة باعتبارها جزءاً من «الإلحاد». وهو أمر ليس صحيحاً، ولكنه يعكس هيمنة الإلحاد المرجعى الثابت وآلياته فى الإرهاب. ولم تعرف الحركة الشعبية للعرب المعاصرين حقوق المرأة السياسية والاجتماعية والثقافية باعتبارها من الأصول الليبرلية. وكذلك حقوق الأقليات فى المواطنة الكاملة. تجزأت الديمقراطية فى المفاهيم الليبرالية العربية، وأضحت فحسب مجرد مجموعة من الحقوق السياسية. وانسحبت نهائياً من ساحات الصراع مع القيم والأعراف والتقاليد السائده والعدات والمشاعر والأفكار والمعايير المتخلفة عن عصور مضت بخيرها وشرها، إلا أن القدم يضفى عليها صفة القداسة والثبات. وكان من اليسير على السلطة الأجنبية وهياكلها المحلية أن تستغل انعدام القدرة على تكوين القوائم الديمقراطى من المواطنين أنفسهم، وانعدام القدرة على مواجهة «المحرمات» المزمنة، فتسدد ضرباتها المميتة إلى الديمقراطية الليبرالية شكلاً ومضموناً.

ولم يكن مصير الإطار المرجعى المتغيرالثانى بأفضل حالاً، بل كان أشد سوءاً. ولقد كانت الانعكاسات الثقافية للفكر الاشتراكى بتنوع مدارسه واتجاهاته أهم منجزات الحركة الاشتراكية العربية. نقلت إلى العربية بعض الأعمال المهمة لماركس وانجلز ولينين وستالين وماو وبليخانوف، وأيضاً لهارولدلاسكى وانيورين بيفان وهـ.ج ويلز وبرنارد شو ومئات الروايات والأشعار والمسرحيات. وبالرغم من أحوال العمل السرى ومطاردات الأمن فقد استطاع الماركسيون والاشتراكيون الديمقراطيون العرب من المشاركة فى معارك الاستقلال الوطنى وتأسيس النقابات العمالية وتنشيطه. وقدموا فى سبيل ذلك الكثير من التضحيات الجسيمة

والشهداء فى السجون والمعتقلات من أنصار المعسكر الاشتراكى، وطاردتهم هياكلها المحلية بوصفهم من أهل العنف وقلب نظام الحكم، وطاردهم الشارع السلفى بوصفهم ملاحدة.

ولكن المرجعية الاشتراكية كانت فى الأغلب الاتجاه الستالينى بجموده المسرف فى التنظير وجموحه القمعى فى التطبيق وتسبب ذلك فى إشاعة رؤية أحادية غالبًا تعتمد على الشواهد الخارجية أكثر من تحليلها المعمق للخصوصيات المحلية. وتضاعف التمزق فى صفوف النحبة فتشرذمت لخلوّ تفكيرها وممارساتها من أية آليات ديمقراطية. واتسعت الفجوة بين الطليعة المنظمة والجماهير فى مواقع العمل. وليست السرية والحصار من المبررات الكافية لأن طلائع أخرى من تيارات مختلفة تمكنت بالسرية ورغم الحصار من النفاذ إلى الشارع الشعبى والوصول أحيانًا إلى السلطة.

إن المرجعية الاشتراكية تحولت فى الفكر العربى المعاصر إلى نوع من المثالية القامعة لأصحابها قبل أن تقمع غيرها بالتعميم والتبسيط واليقين. ولم تخل حياة «التقدميين» أو «الثوريين» العرب من الازدواجية تحت وطأة المرجعية الثابتة شأنهم فى ذلك شأن الليبراليين وربما أكثر فداحة، فقد كانت الهوة واسعة بين المبادئ التقدمية والأفعال المحافظة، والبون شاسعًا بين الدعوة الثورية فى الشعارات والخطب والمنشورات وبين ممارسات الحياة الخاصة. وكانت الازدواجية مركبة، فهى لاتنحصر فى التعارض بين المثل العليا والأعمال السفلى، وإنما تتجاوز المحاكاه العقلية باجترار النص الذى استحال وحيًا مقدمًا إلى المحاكاة الأخلاقية لعبادة الفرد. أيا كان الفرد صغيرًا أو كبيرًا. كلتاهما محاكاة يصبح الجهد البشرى بمقتضاها «إيمانًا» لا يعتوره الشك. وتمسى التراتبية الهرمية أشبه بالجسم القبلى أو المعسكر. لذلك لم يكن لهذا الإطار المرجعى الاشتراكى أية جدوى ديمقرطية. وكان من السهل على أية سلطة أجنبية أن تصفيه من الجذور. ولم يفلح الفكر العربى فى أن يشق طريقًا للعدل الاجتماعى والديمقراطية :كان هناك فى مصر وسورية ولبنان تيار ضعيف يقوده أمثال نقولا حداد، وفرح أنطون وشبيلى شميل وسلامة موسى. وهذا الأخير كان يستمد أفكاره من الجمعية الفابية التى كان عضواً فيها أوائل القرن. وكانت هناك «الطليعة الوفدية» بمثابة الجناح اليسارى لحزب الوفد، ومن بين أبرز قادتها محمد مندور وعزيز فهمى. وكان لويس عوض يصف نفسه بالاشتراكى الديمقراطى. ولكن هذه الاشتراكية الديمقراطية التى نعرفها فى الغرب لا نجد لها نظيرًا مشابهًا أو معدلاً. كان الحزب الاشتراكى بقيادة كَمال جنبلاط أقرب الأمثلة العربية إلى الطليعة الوفدية فى مصر. ولكن يبدو أن هذا التيار لم يجذب سوى

الأقليات أو المهمشين. وسوف نتعرف على محاولات أخرى تجمع بين الاشتراكية وأشياء عديدة ليس من بينها الديمقراطية.

(٣)

وحلّت منذ الأربعينيات من هذا القرن السلطة الوطنية مكان السلطة الأجنبية. حلّت في بعض الأقطار العربية ترتدي ثياب العسكر وفي بعضها الآخر ثياب المشروعية الدينية. ولم تصل إلى السلطة السياسية تلك الفئات الليبرالية القليلة التي كافحت في سبيل الجلاء والدستور بل أزيحت عن الرقعة الضيقة من هياكل الحكم التنفيذي وكانت تحتله في العهد الاستعماري. ولم تصل بالطبع تلك الفئات الأقل عدداً أو نفوذاً ذات المرجعية الاشتراكية. وقد طوردت الفئتان من المواقع الفاعلة للسلطة أو المعارضة، وحلّت مكانهما الشرائح البيروقراطية في أجهزة الدولة والفئات التكنوقراطية في مؤسسات المجتمع.

وبالرغم من اختلاف الينابيع الفكرية والاجتماعية التي وفد منها الحكم باسم القوة الدينية أو باسم القوة المسلحة، فقد اشتركت الشرعيتان في نبذ الديمقراطية المعروفة بهذا الاسم ضمن منظومة الإطار المرجعي الليبرالي. واشتركت الشرعيتان في دعم الأوتوقراطية والبنية العسكرية، وتغليب الإطارالمرجعي الثابت على الإطارين المرجعيين المتغيرين. وهكذا خلت سلطة الحكم باسم الدين وسلطة الجيش من أي نظام برلماني حزبيّ منعاً للتعددية وتكريساً للواحدية؛ وإذا كانت أشكال الحكم الديني قد استحضرت كلياً الإطار المرجعي الثابت سواء في مجال السلطة السياسية أو في مجال النظام الاجتماعي، فإن أشكال الحكم العسكري قد أبدت تساهلاً نحو الليبرالية الاجتماعية. وكان المجتمع نفسه هو الذي يرفض هذا التساهل، وبالذات ما يخص منها الموقف من المرأة أو المواطنة أو الأخلاق. وهما معاً وافقا على الاقتصاد الحر والقليل أو الكثير من رأسمالية الدولة ولكن المفارقة أن الحكم العسكري الذي أخلص كل الإخلاص للتقليد المعادي للمرجعية الاشتراكية هو نفسه الذي أخلص كل الإخلاص للنموذج الستاليني في مقولة الحزب الواحد وعسكرة المجتمع وتحويل الإجراءات الاستثنائية إلى قواعد عامة ثابتة. وباستثناء فروق طفيفة بين القائلين بالشرعية الدينية والقائلين بالشرعية «التاريخية»، فقد غابت الشرعية الدستورية عنهما. وتداخلت البنية العسكرية في البنية التقليدية تحت مسميات مختلفة، ولكنها التراتبية والهرمية البطريركية في جميع الأحوال. كان الإطار المرجعي الثابت قد أفسح أمام القيم السائدة في أنماط الفكر والسلوك مجالاً واسعاً للنفاذ إلى التشريع الاجتماعي فضلاً عن النفوذ السياسي. ولم تعد

غيبة الديمقراطية عن تكوين العائلة أو مناهج التربية والتعليم والإعلام مجرد «شذوذ» أو «نواة» للدكتاتورية، بل انتقلت هذه الغيبة إلى صميم النظام العام.

وكان التحوّل الأساسى فى منظومات الفكر العربى المعاصر أنها ابتعدت بنسب مختلفة عن المرجعيات الثقافية إلى إطار مرجعى جديد هو النموذج الواقعى للحكم الدينى أو الحكم العسكرى. وقد وقع هذا التحول لأنصار الحكم ومعارضيه على السواء، لم تعد الثقافة الليبرالية وأحيانا الاشتراكية هى مصدر القياس والقيمة المعيارية فى تأييد الحكم العربى بعد الاستقلال أو معارضته. وإنما أضحى هذا الحكم نفسه هو الإطار المرجعى الجديد. قد يكون الحكم عسكريًا ويصبح إطارًا مرجعيًا لمعارضى نظام عسكرى. وهكذا غابت الديمقراطية مرتين عن الحكم والمعارضة جميعًا: مرة لانفساح المجال أمام نظام القيم التقليدية أو ما أدعوه بالإطار المرجعى الثابت، وأخرى لاختفاء المرجع الليبرالى من الخيال السياسى والاجتماعى وتقدم النموذج الستالينى. وبالرغم من التناقض الاستراتيجى الذى كان قائمًا بين القوتين العظميين، فإنهما اتفقتا ضمنيًا على دعم الدكتاتورية العربية العسكرية والتقليدية على السواء، مهما تعارضت الدعاوى والأفعال. كانت الأنظمة العسكرية تضطهد الاشتراكيين على سبيل المثال، ولكن التحالف السوفياتى مع هذه الأنظمة بلغ ذروته. وكانت الولايات المتحدة ترفع شعارات ما يسمى بالعالم الحرّ، وهى التى جندت مخابراتها لمركزية لإسقاط أية بادرات ديمقراطية وحراسة النظم الأكثر محافظة واستبدادًا. وهكذا استمر العسكريون القادرون على التنقل السريع بين المعسكرين العالميين يحكمون بحق السلاح، بينما استمر غيرهم يحكمون بالحق الإلهى وغابت الديمقراطية عن الحكم والمعارضة غيابها فى الأصل عن البيت والمدرسة والشارع والمصنع والمكتب والجامعة. وارتبط الفكر العربى المعاصر وعيًا أو تلقائيًا بالإطار المرجعى العسكرى – الدينى الذى تحقق فى نظم الاستقلال.

وكان الفرق هائلاً بين الإطار الثقافى المزدوج الذى عرفته مرحلة الاحتلال الأجنبى والإطار المتحقق فى مرحلة السلطة الوطنية، لامن حيث المحتوى الديمقراطى الحاضر هناك والغائب هنا فقط، وإنما من حيث البنية المعرفية ذاتها.. حيث أن الإطار الثقافى، أيًّا كان، يقبل الاجتهاد من حيث المبدأ، أما النموذج الواقعى المتحقق فإنه يحمل بمجرد واقعية وتحقق معنى القسر والقهر والقمع، لأنه يصبح المصدر الرسمى المعتمد للتأييد أو المعارضة. وهو يغذى البنيات الاجتماعية المختلفة، بمافيها المعارضة، بالأنساق غير الديمقراطية. ومن ثَـمَّ فقد تشكلت داخل التيارات الفكرية المختلفة موانع بنيوية من شأنها تغييب آليات الفكر

الديمقراطى. وفى بعض الأحيان يصبح من التجاوز تصوّر «تيارات» متعددة، لأن تغييب الديمقراطية يقارب بين الرؤى والموقف بحيث تخفى اللافتات الأيديولوجية المتعارضة للحقيقة السياسية أو الاجتماعية المشتركة، إن لم تكن الواحدة. وهكذا يخلو الصراع على السلطة العربية غالبا من المحتوى الذى يفرق بين «تيارات» بقدر ما يفرق بين القبائل والعشائر والعائلات، مهما ارتدت من أقنعة فكرية متعددة الألوان: الماركسية والبعث والقوميون العرب والناصريون والإسلام السياسى والإسلام التقليدى والليبرالية الطائفية والليبرالية المشوهة. ليست هذه كلها تيارات «نقية» لكل منها بداية ونهاية وسياق متميز. فالبعث والقوميون العرب والناصريون يلتقون فى مقولات شديدة التقارب لدرجة التطابق أحيانًا، بل وإنجاز الوحدة السياسية بين دول مختلفة تنادى بالشعارات القومية. ولكن الثمرة المرّة إلى الآن هى الانفصال، ذلك أنهم متشابهون فى الظاهر متشابهون فى الباطن من المقدمات إلى النتائج. ويمسى التداخل بين أنسجة الإطار المرجعى الجديد المتحقق أطروحة فكرية بمقتضاها تتشابك التيارات المتعددة شكلاً فى ينبوع «السلفية» مهما كانت الرايات تقدمية ، فالحكم بالحق الإلهى لا يختلف بنيويًا عن حكم «القيادة التاريخية». كلاهما ينتهى بموت الزعيم أو الانقلاب عليه. ولا تعود عبارة الشخصية أو دمج السلطات أو النظرة الأحادية أو واحدية الحزب والتنظيم والقياده والدولة من الفروق التى تميز تيارًا عن آخر، بل قاسمًا مشتركًا محوريًا تتمايز من حوله المبررات والاجتهادات والحيثيات التى توهمنا أحيانًا بأنها «تيارات فكرية» مستقلة بعضها عن بعض . هذه الذهنية التبريرية من أكثر المعوقات البنيوية استسلامًا للإطار المرجعى الثابت والإطار المرجعى المتحقق، وأكثرها بعدًا عن أى إطار مرجعى ثقافىّ متحرر من قيود القيمة المعيارية السائدة ومن قيود النظام القمعى السائد أيضًا بشطريه الدينى والعسكرى وتنويعاتهما .

«تطور» القوميون العرب – كما كان يقال – ذات يوم إلى ماركسيين. و«تطور» البعث ذات يوم إلى الاشتراكية، و«تطور» الناصرية من الوطنية المصرية إلى القومية العربية ومن الإصلاح الزراعى إلى ما سمى أيضًا بالاشتراكية. وقال القوميون أنه لا تعارض بين الإسلام والقومية، وقال الماركسيون على مراحل أنه لاتعارض بين الاشتراكية والقومية ولا بين الاشتراكية والدين. نفذ الإسلام إلى الاتجاهات كافة، والجميع عرب. وفى الآونة الأخيرة كلهم ديمقراطيون من أنصار التعددية بما فيهم النظم العسكرية. هكذا تقاربت، بل توحدت الأطروحات والممارسات أحيانًا، ولم يعد المواطن العربى يجد مبررًا واحدًا للانحياز إلى هذا التيار أو هذا الحزب أو هذا الحكم أو هذه المعارضة دون غيرها .

ولم تكن هذه الوحده الفكرية تبعده عن التوحّد العسكرى والدينى فى بعض أنظمة الحكم. واشتركت «التيارات» على اختلافها فى آليات أساسية منها:

– مفردات الحتمية: لا شك، لا ريب، من المؤكد، حتمًا، وما تهيكله هذه المفردات من سياقات ذهنية ومفادها اليقين بالصواب المطلق للأنا والخطأ المطلق للآخر. واليقين أيضًا بأن صاحب الخطاب هو الألف والياء، والبداية والنهاية فى دائرة مغلقة محكمة الإغلاق أبعد ما تكون عن التلوث وأقرب ما تكون إلى المقدس.

– الخضوع للذاكرة الجماعية أو للآخر، فالمفارقة أن العقل الفردى المهيمن والذى يرفض مبدأ الحوار وبالتالى فكرة النقص والاحتمال وتعدد زوايا الرؤية أو ما ندعوه بالجماعية، هو نفسه الذى يقترن بالذاكره الجماعية التى يجسدها الإطار المرجعى الثابت، أو بالنمذجة التى يمليها الآخر أو يفرضها من موقع الهيمنة وليست الندّية.

(٤)

كان من نتيجة ذلك الإخفاق الذريع للأنظمة السياسية والفكرية السائدة على العرب المعاصرين. وهو ذاته إخفاق الشرعية من حيث القدرة على تحقيق الأهداف التى أعلنتها تلك الأنظمة بدءًا من الاستقلال نفسه مرورًا بالتنمية وانتهاءً بإحراز التقدم الحضارى لمعايشة العصر الذى نحياه تجاوزًا. أخفق دعاة الاشتراكية فى تحقيقها أو فى إبداع مفاهيم جديدة لها. وأخفق القوميون فى تحقيق الوحدة العربية أو فى إبداع صياغات جديدة لها. وأخفق الإسلاميون فى تجنب الإرهاب طريقًا إلى المدينة الفاضلة وأغلقوا أبواب الاجتهاد.

وعاد الفكر العربى المعاصر يحاول الجواب على أسئلة قديمة محورها: كيف تكون النهضة ؟ ورحنا فى الأغلب نجتر إجابات الماضى. وكثيرًا مالا نستطيع ترديد، مجرد ترديد، بعض إجابات الماضى.

أصبح الإطار المرجعى المتحقق بشقّيه فى مأزق. ولم تستطع الثقافة أن تقدم البديل لمقاومة الطوفان الحاضر والمقبل من ظلامية الفكر والسلوك.

هناك شموع تحترق، تشعر بالوحشة حتى الاختناق، ولا تكف عن المقاومة. إنها بالرغم من كل شىء خط الدفاع الأخير الذى يربط الاستقلال – وقد توهمنا الحصول عليه – بالديمقراطية ربطًا لا مناص منه إذا شئنا الاستمرار فى عالم قد يستمتع بالمباراة بين المعوقين، ولكنه لا ينتظر تأهيلهم للمشاركة فى صنع الحضارة.

الفصل السادس

هل انتهى عصر العمالقة؟

(١)

فى العدد التذكارى الذى أصدرته مجله المصوّر عن يوسف إدريس مقال مهم كتبه الدكتور أسامة الباز فلم يقصره على ذكر مناقب الراحل الكبير ؛ وإنما أضاف إلى هذا الجانب مقدمة بالغة الألم والقلق على مستقبل الثقافة المصرية ، وقد تناول الكاتب مسألة «الفراغ» الذى يستشعره الكثيرون عقب غياب الراحلين الكبار. وقد ترجم الدكتور الباز هذا الشعور فى كلمات محددة تقول "«إن هذه الخسارة الكبيرة لمصر وعقلها وضميرها لن تعوّض، وأنه لن تظهر فى الأفق شخصيات ترقى إلى مستوى هؤلاء العباقرة أو تملأ الفراغ الذى نجم عن رحيلهم وانقطاع عطائهم» ويفسر الكاتب هذه الظاهرة المخيفة «بالظروف البيئية الجديدة على الصعيدين المحلى والعالمى وتدهور النظام القيمى والمستوى الوطنى الإنتمائى الذى يقوم على ارتباط عميق بأرض مصر وانشغال ساحق بقضاياها وهمومها وطموحاتها».

تثير هذه المجموعة من التأملات والمشاعر بعض الملاحظات وأولها أن مصر فقدت فى السنوات الأخيرة مجموعة كبيرة من كتابها وأدبائها وفنانيها، وإذا كانت أعمار البعض منهم بلغت الحدّ الذى يخفف من وطأة الغياب، فإن الرحيل المبكر والمفاجئ لبعضهم الآخر يثير أكثر من علامة استفهام حول المناخ الذى يجعل من الموت المباغت نوعا من الانتحار أو نوعا من الاغتيال وفى الحالين لا بد من التساؤل حول هوية هذا المناخ الذى يشيع الإحباط والإختناق. وفي الحالين كذلك لا بد من التساؤل حول ماهية «الفراغ» الذى يتحدث عنه مقال الدكتور الباز وربما كان هناك آخرون يشاركونه الرأى.

وسوف أبدأ بالتساؤل الأخير فأقول إن هزيمة ١٩٦٧ كانت نقطة النهاية لرؤى جيل كامل وكان لويس عوض من الصادقين حين صرّح أكثر من مرة بأنه وزملاؤه ينتمون إلى «الماضى» وقبل رحيلهم لم يكتب توفيق الحكيم مسرحية واحدة جديدة طيلة عشرين عاماً، بل

اكتفى – وهو الكاتب المسرحى أولاً وأخيراً بكتابه «عودة الوعى» وامتداداته من الكتابات الصحفية المعروفة ولم يضف حسين فوزى خلال الفترة ذاتها حرفًا واحدًا إلى «سندباد مصرى» بل جمع بعض المقالات فى كتيب عن «االرينسانس» ولم يجد لويس عوض ما يلهمه فى أدب الشباب الذى تجاوز العقد الرابع وأحياناً العقد الخامس فأكب على دراسة «تاريخ» الفكر المصرى الحديث و«تاريخ» النهضة الأوربية وتاريخ الثورة الفرنسية ولم يكتب فى النقد الأدبى أكثر من الإنطباعات السياسية العابرة، وكبارنا الأحياء طالت أعمارهم، لا يفلتون من القانون العام، فقد أعطو بلادهم وثقافتها أجزل االعطاء، ولكن سُنّة الحياة أن لكل شئ نهاية، ونضيف إنها نهاية رمزية، فالفكر العظيم والفن العظيم يستمر منه ما يستحق الحياة فى الأجيال التالية وفى جملة القيم التى يتخذ منها المجتمع ضوابط ومعايير.

ولكن الرحيل أو الكف عن العطاء ظاهرة إنسانية وثقافية لا تنفرد بها. وهم يتركون فراغاً فى القلب أو النفس أما «الفراغ» بمعنى خلو الساحة من المبدعين والعباقرة، فلست أراه صحيحاً،لا لأن «مصر ولاّدة» فقط وإنما لأنها غنية بالطاقات والمواهب والنوابغ فى مختلف المجالات الفكرية والعلمية والفنية، وأرجو ألا أتطاول إذا قلت إنه فى فروع عديده تملك من الثروات العقلية مالا يقل كماً وكيفاً عما تملكه أية أمة متحضرة،

لقد تطورت «المعرفه» تطورات مذهلة خلال السنوات العشرين الماضية جنباً إلى جنب مع التطورات العلمية والتكنولوجية وانعكس ذلك على مبادئ الفكر كافةً، حتى أن صورة العالم لم تعد هى التى كان يعرفها كبار علمائنا ومفكرينا وكتابنا من جيل «العمالقه»، كم اعتادت أن تسميهم لغة الإعلام، وهى تقصد الرواد، وللريادة فضل عظيم على الثقافة ولكن الدنيا تغيرت على صعيد المعلومات وأجهزة المعرفة وآليات التحليل، ولم تتخلف الأجيال المعاصرة فى مصر وغيرها من الأقطارالعربية عن اللحاق بالمتغيرات والتفاعل معها وقد أثمر ذلك عقولا وعبقريات مصريه وعربيه فى العلوم الطبيعيه والعلوم الإنسانيه علي السواء،

إن أجيالاً متتابعة فى علوم الإقتصاد والإجتماع والسياسة والتاريخ تعمل الآن على أرض مصر وخارجها، تشهد أعمالها فى الجامعات ومراكز البحث العلمى والمؤتمرات الإقليمية والدولية بأنها تجاوزت مرحلة الرواد بخطوات عملاقة.

وقد كانت قلة عدد النوابغ فى مجتمع الخمسة عشر أو العشرين مليونا، سببًا فى نجومية «الأفراد» فيشار إلى هذا الكاتب أو ذلك العالم وكأنه معجزة المعجزات، أما اليوم وقد أصبح «الفريق» وليس الفرد، هو صاحب المعجزات فى عالم متغير، فإن الفرد لم يعد نجمًا فى

الماضى كان طبيب واحد او اثنان أو ثلاثة هم ألمع عبقريات الطب وكذلك الأمر فى القانون أو فى الأدب، أما الآن فقد تفرعت التخصصات إلى علوم دقيقة وأصبح لدينا مئات النوابغ والمواهب من ذوى المستويات العالمية ، ينتمى أصحابها إلى عدة أجيال فى «عصرٍ» واحد والاستشهاد بأسماء يحتاج إلى مجلدات، ولكنى أختار بلا ترتيب بعض الذين شاعت أعمالهم فى الدوائر العالمية كعالم الجغرافيا السياسيه جمال حمدان، والكاتب السياسى محمد حسنين هيكل، وعالم الاقتصاد السياسى إسماعيل صبرى عبد الله، ومؤرخ الفن ثروت عكاشه، وأساتذة الفلسفة من المفكرين، زكى نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوى، وفؤاد زكريا، وحسن حنفى ومن نقاد الأدب عبد القادر القط، وعلى الراعى، وشكرى عياد، ومحمود العالم ومن علماء الاجتماع أنور عبد الملك ومن الأدباء يحيى حقى، ونجيب محفوظ وفتحى غانم، وإدوار الخراط، وجمال الغيطانى، وبهاء طاهر، ومجيد طوبيا، وسليمان فياض، وأحمد عبد المعطى حجازى، وصبرى موسى. إننى أتكلم فقط عن الذين نقلت أعمالهم إلى لغات أجنبية. بعضهم وليس كلهم مجرد نماذج من أجيال مختلفة واتجاهات مختلفة تموج بها مصر.

ولكن الظاهرة الجديرة بالتأمل هى أن هذا الإنتشار خارج الحدود لم يكن انتشاراً استشراقياً، وإنما كانت وما تزال دور النشر العالمية الرائجة والتى تخاطب القارئ العادى فى بلادها، هى التى تطلب وتترجم وتنشر وتوزع ، وليست دور النشر المحدودة بأسوار اللغات القديمة. وقد طبع من كتاب أنو عبد الملك «مختارات من الفكر العربى المعاصر. مصر» عدة طبعات فى الفرنسيه وفى الإنجليزية لا تحصى ولا تعد، هذه المختارات الفكرية والقصصية والشعرية.

والظاهرة الثانية هى أن ما دعوناه زمناً بجيل الستينيات فى القصة والرواية والشعر - هو الأكثر رواجاً فى النشر الخارجى، عربياً ودولياً، كبرى الجامعات فى العالم تدعوهم إلى مؤتمراتها وتبرمج أعمالهم فى خططها التعليمية السنوية، وتناقش أطروحات الماجستير والدكتوراه حول أدبهم. بل إن هناك ترجمات لشعر وقصص الأدباء الشباب الذين ظهروا بعد جيل الستينات وليس ذلك ترفا أجنبيا من باب الولع الرومانسى بالشرق أو بالفولكور، بل لأن ما يعرفه العالم عنا أكثر دقة وموضوعية ، فالدوائر الثقافية العربية والشرقية والغربية لا تروّج لأدب الستينيات المصرى وما تلاه بسبب إقبال القراء فى تلك البلاد على هذا الأدب، وإنما لكونه أدبا جميلاً وغنياً أولاً وقبل كل شئ. لقد بقيت ترجمة «زقاق المدق» الفرنسية فى المخازن ربع قرن حتى حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل فنفذت خلال شهر. أما رواية «أصوات» لسليمان فياض، فقد صدرت من ترجمته طبعتان خلال ستة أشهر، وهاهم المستعربون

الأمريكيون والإنجليز والفرنسيون والألمان يملأون شوارع القاهرة بحثًا عن أدباء الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، يتعاقدون معهم، ويترجمون لهم، ويكتبون عنهم فى صحف ومجلات بلادهم.

وفى بلادنا تصوغ ثقافة الأجيال الطالعة فى العقود الثلاث الأخيرة المشهد الثقافى الحىّ لمصر المعاصرة، فالدراسات والمؤتمرات والندوات التى تعقدها الجمعية السياسية أو قسم اللغه العربيه فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ومركز دراسات الشرق الأوسط فى جامعة عين شمس ومركز الدراسات السياسية والإستراتيجية فى «الأهرام»هى منجزات جيل جديد فى المعرفة الحديثة. كذلك الأمر فى الآداب والفنون التشكيلية والسينمائية، فإن الأجيال «الجديدة» هى صاحبة الإنجازات الكبرى فى النحت والتصوير والتذوق والإخراج والتمثيل.

ليس هناك «فراغ» بين جيل وجيل فى الثقافة المصرية، ولسنا فقراء فى فى المواهب والنبوغ، ولكن هناك حصارٌ مضروب حول العبقرية المصرية يدفع ظهرها إلى الحائط لتختار بين نوع من الانتحار ونوع من الاغتيال وأنواع من اليأس.

(٢)

مواهب مصر وعبقرياتها فى مختلف المجالات محاصرة. قد يختلف شكل المعيار ودلالته من مجال إلى آخر، فعالم الطب، أو الطبيعه، أو الكيمياء، أو النبات قد لا يجد الأجهزة والآلات التى يجرى بوسطتها تجاربه، لذلك فهو لا ينجح فى وطنه ويلمع فى الغرب، وتتدخل البيروقراطية والإستثناءات فى طرد علمائنا إلى الخارج، سواء بسبب سلم الترقية، أو الكادر المالى، أو صلات القرابة والمصاهرة وغير ذلك من مظاهر الفساد.

ولكننى سأتكلم هنا عن حصار آخر يشلّ الفعاليات الفكرية التى تضع للمجتمع سلّم القيم وضوابط السلوك وتفتح للحضارة فى بلادنا أوسع النوافذ، وهو الحصار المضروب حول الكتاب والشعراء والفنانين . وسوف ألجأ لضيق الحيز إلى التعميم وضرب الأمثلة والعنوان الكبير الذى يضمها هو الحرية وقد اعتاد بعضنا أن يرقص فى أفراح الآخرين، فيقيم الزينات والليالى الملاح لأن الديمقراطية انتصرت هنا أو هناك من أرجاء المعموره. ولكنه فى بلادنا لا يرفع إصبعه استنكاراً لأى خروج عن الديمقراطية سواء أكان الذى خرج خفيرًا، أو وزيرًا، أو قانونًا قديمًا، أو عرفًا وتقليدًا، وسواء أكان الذى خرج داخل الحكم أو فى صفوف المعارضة. هناك من يشمت فى خصومه المفكرين والسياسيين، وهناك من يغض البصر عن تجاوزات لا تليق. ولأننا لا نتوقف عند ردود الأفعال أو الأفراد والظواهر الجزئية العابرة فإن الإشارة الصريحة إلى بعض «أنماط» الحصار الذى يفضى ببعض المثقفين إلى الانتحار أو التعرض

للاغتيال، تحت ستائر كثيفة من الإحباط واليأس هى إشاره لازمة... خاصة وأن هذا الاغتيال وذاك الإنتحار يتخفى فى أقنعة يصعب خلعها عند الموت المباغت أو المبكر والذى بلغ تكراره حدود الظاهرة.

والمثل الأول الذى سأضربه على المعيار يفرضه ذلك التوتر الذى اتسع مداه فى صدور بعض أبناء الجيل الجديد وكان السبب المعلن لهذا التوتر هو انتقال رئاسة تحرير مجلة أدبية هى مجلة «إبداع» من عهد إلى آخر، لكن السبب غير المعلن هو مسألة المنبر الثقافى، وغير الثقافى فى مصر ولو أن حق إصدار المطبوعات للأفراد والجامعات حق مكفول فى القانون دون قيود تتعارض مع جوهر الدستور، لأصدر الأدباء وغيرهم المجلات والصحف التى تشبع حاجتهم إلى التعبير. ولكن حرية التعبير التى يقدسها الدستور لا يكفلها قانون «المجلس الأعلى للصحافة» وهو المجلس الذى تأسس فى ظروف غير ديمقراطية يعرفها الجميع. ولكنه الجهة الوحيدة التى تتحكم فى إصدارالمجلات والصحف بشروط تعجيزية تمنع الأفراد والجماعات عملياً من ممارسة حقها وحريتها فى التعبير وكما قلت فإن بعضنا يرقص فى أفراح الديمقراطية البعيدة عن بلادنا، وإذا أحطنا هذا البعض علما بأن إصدار مجلة أو صحيفه فى بلد كفرنسا لا يحتاج لأكثر من طابع بريد يوضع على رسالة تبلغ فيها إدارة الصحافة بأنك أصدرت مجلتك الفلانية – حتى لا يتكرر إسمها مع أى اسم سابق – يقال لنا على الفور: وما علاقتنا بفرنسا، ظروفنا تختلف، ولنا خصوصيتنا، تختفى هذه الخصوصية وتظهر حسب الأحوال.

ولا أقل من إلغاء المجلس الأعلى للصحافة إذا شئنا أن نمارس الحق الدستورى فى حرية الفكر والتعبير، وأن نهدم ضلعًا من الحصار المضروب حول المفكرين والأدباء والشعراء حتى تتألق مواهبهم العظيمة والتى لا تقل عبقرية عن سابقيهم. وأقول «إلغاء» المجلس الأعلى للصحافة وليس تعديل قانونه أو ترميمه. هناك الاختصاصات التى سلبت من نقابة الصحفيين، فيجب أن تعود إليها كاملة وغير منقوصة. وهناك اختصاصات يعتدى فيها على الدستور والحرية وحقوق الإنسان، يجب حذفها نهائيًا وإنهاء العمل بها فيصبح من حق كل مكتب أو شاعر أو جماعة أدبيه أن تصدر ما تشاء من مجلات أو مطبوعات، وعلى وزارة الثقافة أن تدعم هذه المجلات دون شروط، كما هو الحال فى فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة والهند واليابان، وفى هذه البلاد وغيرها أيضًا تقوم الأحزاب بإصدار صفحات وصحف ومجلات ومطبوعات ثقافية، ولا تعتمد على التمويل الرسمى من الدولة :

إن الأحزاب غير الحاكمة فى العالم المتحضر لا تترك الثقافة للحكومة، بل هى تُعدُّ

الثقافة من أكثر ميادين المنافسة أهمية، ولذلك فكل حزب له مثقفوه وأدباؤه وفنانوه من غير أن يكونوا أعضاء فى هياكله الحزبية، ولكنهم يملكون المسارح وشركات السينما ودور النشر والصحف والمجلات التى يمولها الحزب أو يدعمها جزئيًا، الحزب فى تلك البلاد ينافس الدولة وحزبها الحاكم فالأحزاب الأخرى تناضل للحصول على جماهير الأدب والفن، وعلى قيم الجمال والأذواق.

وباستثناء حزب التجمع الذى يصدر مجلة «أدب ونقد» وصفحة ثقافية أسبوعية فى جريدة «الأهالى» ، فإن بقية أحزاب المعارضة لا تسمع عن الثقافة إلا إذا مات لويس عوض أو يوسف إدريس، أخبار رئيس الحزب مصورة ومقالات رئيس التحرير والأنصار لا تفسح أكثر من ربع صفحة لأخبار الأدباء، وأحيانًا تشحب هذه المساحة الرمزية وتتلاشى. والتقليد السائد – صحافة قومية ومعارضة – هو التضحية بالمادة الثقافية أولاً إذا لزمت التضحية. ولا يعنى هذا كله أن النظرة إلى الثقافة حتى فى الدوائر العليا للصحافة والسياسة والمعارضة هى النظرة إلى الديكور فحسب، وإنما يعنى أيضاً القمع بالتجاهل أو القمع بالاستخفاف.

إن الصحف التى لا رأى لها فى أدب نجيب محفوظ أو فتحى غانم، ولا يعنيها مؤتمر للشعر، أو ندوة للقصة، أو معرض تشكيلى، ولا تكلف نفسها استكتاب النقاد والأدباء ولا تحيط قراءها علمًا بالجديد فى السينما والموسيقى والمواهب الجديدة فى كل الميادين لا علاقة لها بالصحافة من قريب أو من بعيد. وأحزابها لا ترى البعد الحضارى بل والسياسى للثقافة. وإنما هى تفسح المجال واسعًا لاختزال الأدب فى أخبار الأدباء والفن فى صور الفنانين ، وتجهيل القراء بما يجرى فعلاً على الساحة الثقافية من إنجازات.

ولا معنى لأن تكون لدينا أحدث وسائل التكنولوجيا للاتصال والإعلام ونحن لا ننقل إبداعنا الثقافى من دائرة المئات أو الآلاف من قراء الكتاب والمجلة إلى دائرة الملايين من المشاهدين للتليفزيون والمستمعين للإذاعة. وبالرغم من أن أكبر النقاد وأحدث الشعراء أو القصاصين يكتبون فى أكبر وأصغر صحف باريس ولندن ونيويورك وطوكيو، فإن التليفزيون فى هذه البلاد يحمل أصوات المواهب وأصحاب التجارب إلى الملايين ممن لا يقرأون المجلات الثقافية ولا الصحافة اليومية أحيانًا.

ولأنه لا فراغ فى السياسة أو فى الإعلام، فإن الدعاية وليست الثقافة تصبح لغة الصحافة، ويصبح صوت توفيق الحكيم أو نوبل نجيب محفوظ هو الخبر وهو الصورة. أما من يكون هذا أو ذاك فأمر عزيز المنال.

هذا هو الحصار الحقيقى حول الأدمغة حتى تنفجر. وهو حصار «القمع» فما ندعوه

أفلامًا هابطة أو مسرحيات منحطة لايعبر فقط عن المجتمع التجارى الاستهلاكى، فهذا المجتمع فى بلاد أخرى يفسح الطريق للسينما الموهوبة والمسرح العبقرى. وليس صحيحًا أن كل سينما جادة أو مسرح حقيقى تملكه الدولة فى أى مكان، فالثقافات العظيمة لا تحتاج إلى الدولة لكى تظهر، قد تحتاج إلى الدعم وليس إلى الرعاية، وإلى الحماية وليس إلى الوصاية ومشاركة الدولة فى إنتاج فيلم لا يعنى تدخلها بالأصالة عن نفسها وبالنيابة عن المجتمع.

ليست المشكلة إذن فى قرب الدولة وبعدها عن المادة الثقافية أو الموهبة الثقافية، وإنما فى المناخ الذى تساهم الدولة بأجهزتها فى إشاعته .

وإذا كان المجلس الأعلى للصحافة، كمثال، يشكل عبئًا على صياغة العقل المصرى بجملة الموانع التى تحول دون حق أى مواطن فى إصدار ما يريد من مجلات أو صحف، فإن الصحافة الحزبية تقوم هى الأخرى بتهميش الثقافة والاستخفاف بها لدرجة التحريض على إزهاق الضمير العام بينما تقوم وسائل الاتصال والإعلام الحديثة بدور مضاد لأية حداثة، إذا كان جوهر الحداثة هو التنوير.

(٣)

ليس «المنبر الثقافى» هو المجلة أو الصحيفة أيًا كان شأنها ، وإنما هو هذه المجلة أو الصحيفة وعناصر أخرى تتكامل معها وتتحرك فى سياقها وما يحمى هذه العناصر هو الحركة الثقافية إذا وجدت. وأقول «إذا وجدت» لأن الحركة الثقافية ليست مجرد مجلات تصدر أو ندوات تعقد أو معارض ومسرحيات، وإنما هى تتجلى من خلال ذلك كله فى تيارات للفكر واتجاهات للفنون، تتشكل وتتبلور فى الحوار الحرّ، بين هذه الاتجاهات وتلك التيارات.

وفى عصرين متناقضين قبل ثورة يوليو وما بعدها، كانت هناك حركة ثقافية تضطرم بالحوار حول قضايا وإشكالات مثل قضية اللغة بين العامية والفصحى، وبين الحرف العربى والحرف اللاتينى، وقضية الإنتحال في الشعر، وقضية الحضارة اللاتينية والأنجلوساكسونية، وقضية الوحدة الموضوعية فى القصيدة والتعبير عن ذات الفرد فى الإبداع الشعرى والأداء النفسى، والهمس، وغير ذلك من اجتهادات تناقضت وتصارعت إبان العهد السابق على الثورة جنباً إلى جنب مع القضايا الفكرية كالإسلام وأصول الحكم والاشتراكية والمصرية والعروبة والغرب وما إلى ذلك مما كانت تناقشه الصالونات والمقاهى وبعض التجمعات فى روابط أدبية متواضعه ومجلات شهرية وصفحات-أدبية وكانت جميعها تكمل بعضها بعضًا وتعكس هموم «حركة» ثقافية لا شك فى تناقضاتها ولا شك أيضا فى وجودها.

كذلك كان الأمر على نحو مختلف فى عصر الثورة، حيث برزت إلى السطح قضايا

وإشكالات جديدة كاستخدام وحة التفعيلة في الشعر، وما سمي بالصراع بين الشعر العمودى والشعر الحرّ، وقضية الالتزام فى الأدب وما سمى بالصراع بين الدعوة إلى ربط الأدب بالمجتمع، وبين دعوة الفن للفن، وقضية الواقعية فى الكتابة عموماً وفى القصة على وجه الخصوص، وقضايا المسرح الجديد الناشئ فى الخمسينيات والستينيات، وكانت هناك أيضًا المسائل الفكرية الأكثر إلحاحًا عما كانت عليه فى الماضى، كالعروبة، والاشتراكية وأضيفت إليها مستجدات من وحىَ التطبيق المتعثر، وغياب الديمقراطية. تكررت بعض القضايا والأطروحات فى مستوى جديد، وطرأت بعض القضايا الجديدة كلياً، وتغيرت أطراف الصراع مرات ومرات، وبقيت هناك حركة ثقافية، تضج بها المجلات والصحف والمنتديات الأدبية الجديدة كنادى القصة، وجمعية الأدباء، والقديمة كرابطة الأدب الحديث وبيوت الأدباء والشعراء والفنانين وعشاق الثقافة والفن.

فى العصرين على تناقضها كانت هناك حركة ثقافية، أقول ذلك حتى أؤكد سلفاً أن ما يسمى بالانفتاح وما يسمى بالانغلاق لم يؤثر بحد ذاته على «وجود» حركة ثقافية وازدهارها. لقد كانت مصر فى الحالين منارة عالية لفكر النهضة وآدابها، وقلعة حصينة للعقلانية والاستنارة «وكانت» «المقتطف» و «الجامعة» و«المجلة الجديدة» و «الرسالة» و «الثقافة» و «الكتاب» و الكاتب المصرى» و «مجلتى» و «التطور» منبراً للحركة الثقافية المصرية – العربية – العالمية، وكانت الجامعة المصرية الناشئة ثم الجامعات الثلاث فى القاهرة والإسكندرية منبراً وكانت صحف الأحزاب منبراً. كان حزب الوفد وحده يصدر «المصرى» و«البلاغ» و «صوت الأمة» و «النداء» وكلها تفرد صفحات ثقافية ذات وزن تعكس واقع الحركة الثقافية من قلبها وعمق أعماقها. وكانت – فى العصر الجديد.– مجلات «الرسالة الجديده» و «المجلة» و «الفكر المعاصر» و «تراث الإنسانية» و «الكاتب» و «الطليعة» والملحق الأدبى للأهرام، والجمهورية، والمساء، وروز اليوسف، والكتاب الذهبى، والبرنامج الثانى فى الإذاعه، كلها كانت تشكل منبراً للحركة الثقافية المصرية والعربية والعالمية.

ولا ريب فى أن ظلال السلطة الاستعمارية والنظام الملكى قد انعكست سلبًا على الحياة السياسية والحركة الثقافية معًا، سواء فى تدنى أسلوب الحوار، أو فى الدس السياسى، ورخص المناورات الحزبية أو فى مصادرة بعض أهم المؤلفات وفصل بعض أكبر الرموز من العمل، أو فى تعطيل أكثر الصحف والمجلات الجديدة أو فى إعتقال المثقفين.

حدث ذلك فى عهدى فؤاد وفاروق، وفى ظل حكومات زيوار، ومحمد محمود، وإسماعيل صدقى، وإبراهيم عبد الهادى، ولكن هذه السلبيات لم تحل دون قيام حركة ثقافية.

وقد تغير النظام عام ١٩٥٢ ولكن الحبس والفصل والمصادرة اتسع مداه، خاصة وأن الماضي كان يحتمل عودة حزب الوفد إلى الحكم فتحدث انفراجة ديمقراطية عاماً أو عامين.

أما في ظل الثورة فقد كانت غيبة الديمقراطية «عاهة مستديمة» انعكست سلباً على الحركة الثقافية، ولكنها لم تلغ وجودها، ولم تحل دون ازدهار بعض جوانبها.

وربما كان الشدّ والجذب بين السلب والإيجاب في كلا العهدين من آليات الحركة ذاتها في ولادة الجديد من رحم القديم، إنها الولادة المتعسره في ظروف العالم المتخلف.

ومع ذلك فإن ما يسمى بالانفتاح كالذي ندعوه بالانغلاق ليس مسؤولا مباشراً عن غياب أو تغييب الحركة الثقافية، أو هذ التشوه الذي يكاد يكون خلقياً في موضع والعافية في موضع آخر.

وسأضرب مثلين على العافية في موضعين واضحين. أولهما أكاديمية الفنون التي تحولت في الأونة الأخيرة إلى جامعة حية، عامرة بالنشاط الثقافي الجاد والعميق بدءا من العناية الفائقة بالمعرفة في حد ذاتها وما استتبع ذلك من تغيير في المناهج وأساليب التعليم، وإستحداث مواد جديدة وإستغلال الطاقات والخبرات الفنيه لأساتذه كبار وعلماء وإنتهاء بما يمكن تسميته بثقافة الهواء الطلق، حيث تناقش الأقلام القديمة والجديدة من عمل المخضرمين وأعمال الشباب، وحيث تقام الندوات العلمية والمهرجانات المتميزة، كمهرجان «المسرح التجريبي». بل إن الأكاديمية في طموحها لأن تكون اسماً على ذلك المسمىّ الرفيع قد فازت بمشروعية الميزان الدقيق، حين رشحت لويس عوض ويوسف إدريس لجائزة الدولة التقديرية.. ففي غياب حركة ثقافية صحيحة تختل الموازين وتفقد الإتجاه، وفي ترشيح الأكاديمية لهذين الاسمين الكبيرين كان التصحيح طموحاً حقيقياً صادقاً لتأسيس «المنبر الثقافي». ولعل الحديقة التي استضافت تمثالين لمحمد مندور ولويس عوض أبلغ إشارة من الأكاديمية لضرورة الإسراع في تكوين هذا المنبر. والموضوع الثاني للعافيه هو الهيئة العامة للثقافة الجماهيرية، هذه الهيئة لم تعد تقتصر على المفهوم القديم لإنشائها. وهو مفهوم صحيح أن تكون أجهزة الهيئة قنوات توصيل جيدة الحرارة الثقافة إلى أطراف الوادي وإستقبال الثقافه من هذه الأطراف. أي أنها أداة إرسال واستقبال أو آلية تنسيق وتنظيم التبادل الثقافي بين مختلف أرجاء الجمهورية.

تمكنت الهيئة من ترجمة هذا التعريف ترجمة حية أكثر اتساعا في الفترة الأخيرة لقد أمست علاقتها بالمحافظات أبعد قليلا عن المناخ البيروقراطي، واستطاعت بعض المراكز الثقافية أن تفلت من قيود هذا المناخ. ولابد أنها ستصيب بالعدوى بقية المراكز حتى يدب

النشاط، ويتنوع ويتجدد ويتغير، فلا تصبح مجرد فروع للقاهرة بل مراكز إشعاع تصب موانيها فى شرايين مصر كلها.

وانصرفت الهيئة مؤخراً إلى المؤتمرات النوعية للقصة أو الرواية أو الشعر وهو جهد جدير بالاستمرار والنمو، إلى جانب ما يسمى بمؤتمر أدباء الأقاليم وبالرغم من أهمية الأبحاث والمناقشات التى يعرفها هذا المؤتمر فإننى أطمح لتغيير هذه التسمية العجيبة.. فنحن جميعاً من أدباء الأقاليم، وبعض أعظم كتاب العالم يعيشون حتي الآن فى الأقاليم ولكن التسمية التى قد يكون مصدرها حسن النية اتخذت مدلولا سلبياً يكاد يكون طبقية ثقافية ؟ لذلك لا معنى لهذه التسمية، ولا معنى لممارسة مدلولها فى تخطيط النشاط واختيار آلياته وأدواته وموضوعاته.

ومن المؤكد أن «مجلة الثقافة الجديدة» قريبة غاية القرب من النبض الثقافى فى مصر. وقد تخصصت تقريباً فى هذا النبض وأرجو. ألا تقع فى المبالغة التى تخرج بها عن المستوى إلى دائرة المجاملات وقد لا تكون المجاملات شخصية دائماً، وإنما لفئة من الادباء تستحق التشجيع أو فئة أخرى تستحق الانصاف - ولكن دون مبالغة تنحرف بالمجلة عن النبض الثقافى إلى «الدردشة» غير الثقافية. إنها مجلة جادة فلتحرصوا عليها وأيضاً على السلسلتين اللتين تنشران بسعر زهيد، ألوانٌ من الثقافة والنقد الأدبى؟ هذه كله ملامح عافية ترسمها الهيئة العامة للثقافة الجاهيرية. ولكنى ضربت هذين المثلين فى البداية على الجهود التى تبذل لقيام حركة ثقافية على أن المعوقات أكثر من الجهود، فالمنبر الثقافى الذى تطمح أكاديمية الفنون بالأفعال لا بالأقوال للمشاركة فى تأسيسه، والحركة التى تطمح «الثقافة الجماهيرية» إلى تكوينها يصادفان من الحواجز والسدود - خارج إطارهما - ما يحول دون المواهب الكبيرة والعبقريات من التألق واللمعان والتأثير.

(٤)

نستطيع أن نحصى هذه الأعمال فى السنوات القليلة الأخيرة: «الانفجار» لمحمد حسنين هيكل و«الرأسمالية تجدد نفسها» لفؤاد مرسى و «مذكراتى فى السياسة والثقافة» لثروت عكاشة و «مفهوم النّص» لنصر حامد أبو زيد و «الخلافة الإسلامية» لمحمد سعيد العشماوى ولا شك أننا نستطيع القول بأن هذه الأعمال الخمسة قد حظيت بعشرات الأخبارالصغيرة أو الكبيرة فى الصحف وربما حظى بعضها بتعليق هنا أو هناك مطول أو قصير. ولكنى أضرب المثل بهذا العدد المحدود لأتساءل أين هى المعركة الفكرية التى دارت

حول واحد فقط من هذه الكتب، كان هناك من راجع هذه الواقعة أو تلك فى كتاب هيكل، أو كتاب ثروت عكاشة ولكن أين المعركة التى دارت حول معنى الهزيمة فى «الانفجار» ومعنى الثقافة فى مذكراتى فى السياسة والثقافة ومعنى التجدد الرأسمالى فى كتاب فؤاد مرسى، ومعنى الخطاب الدينى فى كتاب نصر أبو زيد، ومعنى الدولة الدينية فى كتاب العشماوى.

هذه كتب خمسة فقط مجرد أمثلة على غيرها فى مجالات الاقتصاد والاجتماع والأدب، لم يشتبك معها أحد فى «معركة» كتلك المعارك التى عرفناها على مدى منصف قرن بين بداية العشرينيات ونهاية الستينيات.

وذلك بالرغم من أن كل كتاب منها يناقش واقعًا راهنًا، وإشكالية ساخنة، فهزيمة ١٩٦٧ والرأسمالية المعاصرة والواقع الثقافى، والشريعة الإسلامية من القضايا المطروحة بإلحاح. ولدينا الكفاءات العالية والرفيعة المستوى التى جرؤت على تناولها دون مواربة وبالتفصيل. ولكن ليست لدينا المنابر أو الحركة الثقافية التى تحول هذه الأفكار والرؤى إلى هموم فى كل بيت وكل مكتب وكل ناد، إن كتاب «مفهوم النص» - دراسة فى علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد لايقل أهمية بأية حال عن كتب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين، بل يزيد أهمية - رغم اختلاف الموضوع - من حيث الدقة الأكاديمية والمنهج العلمى. ومع ذلك فإن كتاب طه حسين وصل من الجامعة إلى الشارع بفضل المنبر والحركة الثقافية وكذلك يمكن القول عن كتاب «الخلافة» لسعيد العشماوى، فهو لا يقل قيمة واقتدارًا عن كتاب الشيخ على عبد الرازق، وربما يتفوق من الزاوية المعرفية، ولكنه حتى الآن لم ينل حظًا من الشعبية يرتفع إلى مستواه، وأما كتاب هيكل فهو يناقش تحت سطح الهزيمة اشكالية الدولة القومية الحديثة فى مصر والمشروع الذى ارتاده محمد على ونهض به جمال عبد الناصر، ولماذا كانت الهزيمة فى الحالين نهاية موحدة. ومع ذلك فقد باركه المتحمسون بوصفه تاريخًا مفصلاً عن الستينيات، وهاجمه الخصوم فى السر بوصفه تمجيدًا لسلبيات الناصرية. وذلك أنهم غالباً لم يقرأوه وكتاب ثروت عكاشة لا يؤرخ قط لمسيرة شخصيته، وإنما هو يفتح ملف الثقافة المصرية من زاوية جديدة هى الديموقراطية التى لا يذكرها حرفيًا. ولكنه فى عمق الأحداث والمواقف والإجرءات تطلّ كإشكالية يرتبط بها ازدهار وتدهور الثقافة. ولو أن حوارًا فكريًا جادًا دار حول كتاب فؤد مرسى «الرأسمالية تجدد نفسها» لأدرك الكثيرون مغزى الأحداث السوفيتية أكثر كثيرًا مما فعلوا، وهم يتلقونها كقدر أو كحجر.

ولكن هذا الحوار أو ذاك لم يحدث قط. وإنما طوفان من الأخبار المصغرة أو المصورة

حسب قانون العلاقات العامة الخفى الذى يربط المؤلف أو الناشر بهذه الصحيفة أو تلك المجلة أو البرنامج الإذاعى، أو قناة التليفزيون. وليست هناك معركة واحدة يشترك فيها حتى المثقفون ولا أقول جماهير القراء أو المشاهدون أو المستمعون لأجهزة الاعلام. ولذلك يصدر الكتاب فى صمت، يوزع أولا يوزع وفقًا لحجم الدعاية أو حجم الكاتب، دون تغير جاد فى الأفكار السائدة أو تجديد حقيقى للمسلمات. وهكذا يستمر المجتمع الثقافى على الأقل، أقصد فضلاً عن المجتمع السياسى والاقتصادى، فى حاله تراكم ساكن حتى ليبدو الأمر - كما قيل - وكأن مصر خلت أو فى طريقها للخلو من العبقريات والمواهب.

وليس هذا صحيحًا بأى معنى. فالأجيال داخل الجامعة ومراكز الأبحاث وخارجها فى مواقع العمل لا تفتقر إلى الموهبة والنبوغ. ولكنها فى حالة حصار. بدلاً من أن تؤدى أجهزة الإعلام دورها العظيم كجسر بين العبقرية والشارع ، فإنها تستحيل سدًا منيعًا يحول دون هذا التواصل والإتصال.. فليست القضية مجرد إرسال بارد يفترض الوصاية على عقول الناس ويتعالى عليهم ؟ ولكن المعركة الفكرية الحقيقية تفاعل حار بين المثقف والرأى العام فيستزيد العقل والوجدان أفكارًا وإلهامات ما كانت تخطر على البال وهو يسطر مشروعه بين أربعة جدران. بل إن هذ المثقف الذى يفتقد الصدى قد يتراكم عليه الصدأ ونفقد العباقرة والمواهب فعلاً.

وما أقوله عن أجهزة الإعلام هو الآخر مجرد مثل على انعدام «السياق» و «المناخ» وقنوات التوصيل إلى المنبر والمؤهلات الواجبة الوجود للحركة الثقافية، هناك مؤسسات يفترض بها أن تقوم بهذا الدور فى مقدمتها اتحاد الكتاب. ولكن هذ الاتحاد تحول فى مصر إلى نقابة توفر للعضو بعض الضمانات الاجتماعية كالمسكن والسيارة ومعونات للنشر الفردى أو الظروف الطارئة. وهذه كلها من الإيجابيات النقابية التى لا يعترض عليها أحد ويجب أن تبقى وأن تتطور ولكن روابط الأدباء أو اتحادات الكتاب شئ آخر لها وظائف مغايرة كحماية الكاتب والدفاع عن حريته فى الفكر والتعبير وفى مقدمة هذه الوظائف أن يكون منبراً للمثقفين ومعاركهم الفكرية والأدبية. فى هذ المنبر تتبلور الاتجاهات والتيارات من خلال الندوات والمؤتمرات والمجلة وسلسلة المطبوعات.

وإذا كان اتحاد الكتاب الراهن قد إختار أن يكون نقابة للأدباء فلا ضير عليه وفى المقابل يجب أن يكون مسموحا للأدباء أن يكونوا جمعياتهم الثقافية دون قيود وسدود. ومن المفارقات أن هذا النموذج المؤسس المعروف باسم «اتحاد لكتاب» فى البلدان الاشتركية

سابقًا، وبعض أقطار العالم الثالث كان من علامات «الانغلاق» المرتبطه بالحزب الواحد ولم يولد إتحاد الكتّاب المصريين بعيداً عن هذه المعانى التى يفترض تغييره فى ظل الديموقراطية، والتغيير لا يلغى الإتحاد الراهن، ولكن يبقى عليه كنقابة، ويسمح لمختلف التيارات الثقافية بتأسيس منابرها المستقلة.

غير أن قانونًا غريبًا فى وزارة الشئون الاجتماعية، هو الذى يمنح ويمنع قيام الجمعيات الأدبية. وهو أمر لامثيل له فى البلدان التى درجنا على وصفها بالديمقراطية.

إن الجمعيات الثقافية فى فرنسا على سبيل المثال، تخضع لقانون يسمى«١٩٠١» تاريخ صدوره، وهو يلزم كل جمعية ثقافية وغير ثقافية أن ترسل يوم تأسيسها بيانًا باسمها واسم مديرها، لا أكثر ولا أقل. بل إن وزارة الثقافة الفرنسية تبادر أحيانًا إلى دعم بعض الجمعيات التى تطلب ذلك ومن هنا لا نعجب من وجود مئات الجمعيات الفنية والأدبية والمسرحية فى كافة فرنسا، تصدر ما شاءت من مطبوعات ومجلات دون الحاجة إلى مجلس أعلى للصحافة ووزارة للشئون الاجتماعية. ومن تحصيل الحاصل القول بأن أحدًا لا يتدخل مطلقًا فى أعمال هذه الجمعيات والمنتديات والروابط، ومن تحصيل الحاصل أيضًا أنه ليس هناك «اتحاد» رسمى ينطق باسم الأدباء الفرنسين ونقابات الصحفيين – وليست نقابة وحدة – تتبع لأحزاب والتيارات المختلفة لذلك تزدهر فى مثل هذه البلد الحركة الثقافية، ليس لأنها تملك من العبقريات والمواهب أكثر منا. هناك منابر ديمقراطية حرة مستقلة وياليت وزارة الثقافة فى مصر تسترد حقوقها من وزارة الشئون الاجتماعية وتصبح هى الجهة الشرعية الوحيدة التى يخاطبها المثقفون. وحينئذ يستردون بدورهم منابرهم وحركتهم الثقافية التى كاد غيابها يوهم البعض بأن مصر لم تعد تنجب «العمالقة».

الفصل السابع

«المؤلف» يبحث عن الجمهور

حتى لا يتحول ما ندعوه بالهامش الديمقراطي إلى حاجز يحول دون الديمقراطية، لابد من التأكيد مجدداً على أن ما «نتمتع» به من حريات في الفكر والتعبير لم يعد قادراً على حماية الحد الأدنى من أسس قيام حركة ثقافية. ولست أقول «النهضة الثقافية» لأنها تشكل مرحلة أرقى وأبعد منالاً في الوقت الراهن. وإنما عنيت الحركة الثقافية التي تتشكل من تيارات فكرية وأدبية وفنية في حالة «حوار» من منابر مستقلة توفرها الأحزاب أو الجماعات أو المنتديات أو الدولة، حول إشكاليات محورية مرتبطة أساساً - في الواقع الملموس لبلادنا - بالتنمية أو التحديث.

هناك إذن ثلاثة شروط: أولها أن تكون هناك تيارات في الفكر والفن، وأن يكون هناك حوار بينها، وأن تكون لها منابرها المستقلة.

وفي واقعنا الوطني الخاص يفترض أن تقوم الدولة بواجبها نحو التنمية والتحديث عبر الدور الذي يمكن أن يساهم ويدعم شروط ولادة وتطوير الحركة الثقافية. قلت «ولادة» لأن الشروط التي حافظت على الحركة الثقافية المصرية في الخمسينيات والستينيات، قد احتضرت وماتت إبان العقدين التاليين في ظل ظليل من عصر الانفتاح السعيد. ولن تظللنا الإبداعات الفردية العظيمة في الرواية والشعر والقصة القصيرة عن رؤية اللوحة: مواهب وجهود شخصية تقاوم الموت وتغالب الضعف دون حوار من النقد ودون منبر يوصل الدعم إلى مستحقيه واحتجب الحوار العميق الشامل بين الثقافة والمجتمع، وبين المثقف والناس. ترسخت «النخبوية» حتى بين الذين يعادونها، إذ كانت الجماعات في أحسن أحوالها جزراً معزولة ومهجورة أو مهاجرة بدءاً من «الماستر» وانتهاءً بالنشر خارج الحدود. ولم يكن هذا أو ذاك «نشراً» بل تبييضاً للقصيدة أو القصة أو المقال، نوعاً جديداً من الأدب السري يؤكد خصوبة مصر وعقم نظامها.

كانت الخمسينيات والستينيات صراعاً لاهباً بين الثوابت والمتغيرات. لذلك كانت عصراً

مزدوجًا من الانفتاح الحقيقى والانغلاق الحقيقى أيضًا. كان الانفتاح الثقافى على جماهير الشعب المحرومة من نعمة الثقافة بتأسيس وزارة الثقافة والقطاع العام فى النشر والمسرح والسينما. كان الانفتاح على المواهب الجديدة والثقافة الجديدة والقراء الجدد. وكان الانفتاح على الثقافة الإنسانية من جميع أنحاء العالم فى مختلف أنواع الفنون والآداب. وظهرت فى مصر مجلات استوعبت الإنتاج الثقافى المصرى والعربى والعالمى، وولدت معاهد عليا كرست ضوابط العلم وقيم الجمال. كل ذلك الازدهار جنباً إلى جنب مع إغلاق أبواب السجون والمعتقلات على أصحاب المنابر المستقلة من مفكرين وأدباء وسياسيين. ولكن الحصيلة الختامية للصراع بين الانفتاح الثقافى والاستبداد، لم تكن خاسرة على طول الخط. ظهرت أجيال من المثقفين، كتّاباً وقراء، لم تكن لتظهر فى غياب مجانية التعليم وقانون التفرغ والقطاع العام الثقافى. تبلورت حركة ثقافية، رغم أنف القهر، من جملة التيارات المتجاورة فوق منابر الدولة. لم يكن الاستقلال ممكنًا إلا فى أضيق الحدود السرية غالبًا والعلنية نادرًا، ويثمن باهظ فى جميع الأحيان. ولكن الحوار، مع ذلك، كان دائرًا. والتيارات كانت تتبلور. أى أن مثلث الحركة الثقافية الناهضة حينذاك، كان ينقصه فحسب ضلع الاستقلال، أقصد المنابر المستقلة. وقد نتج عن ذلك سلبيات مريرة ومفارقات محزنة، ولكن الحركة الثقافية كانت حاضرة. تعانى ولكنها حاضرة وحيّة.

أقبلت هزيمة ١٩٦٧ ضربة عاتية للحركة الثقافية المصرية، ذلك أن سر الأسرار فى ازدهار تلك الحركة بالرغم من الضلع الديمقراطى الغائب هو ارتباطها بالتنمية من جانب، والتحديث من جانب آخر. وهو نفسه ارتباط التحرر الوطنى بالتقدم الاجتماعى. هذا الارتباط هو الذى وضع حدوداً فى أغلب الوقت بين الثقافة والإعلام، وهو أيضًا الذى أتاح فى معظم الوقت حيزًا معقولاً للتعددية الثقافية، لم يكن مسموحًا به للتعددية السياسية.

عصفت الهزيمة بمقومات التنمية والتحديث، فانفرطت العلاقة بين الثقافة والدولة. ولم تكد تمضى سنوات ثلاث حتى كانت الهزيمة قد شيدت نظامها الذى سمى بعد قليل «بالانفتاح الاقتصادى» وهو نفسه الانقلاب الثقافى الشامل. كانت البداية الحقيقية للانغلاق بالإجهاز على الحركة الثقافية، على ضلعيها: التيارات المتبلورة، والحوار. وحتى المنابر غير المستقلة، لتبعيتها إلى جهاز الدولة، تمت تصفيتها. تخلت الدولة تدريجيًا عن أى دور ثقافى دون أن تتخلى عن ترويج أيديولوجيتها عبر وسائل الإعلام. كانت الهزيمة قد أوقفت «النهضة» الثقافية الممكنة. وأقبل انقلاب السبعينيات ليوقف نبض الحركة الثقافية ذاتها، ليصيبها فى مقتل.

وإذا كان الانقلاب قد بدأ حياته بفصل أكثر من مائة كاتب من أعمالهم وإلغاء للمجلات

الثقافية بالجملة ، فقد انتهت حياة قائده باعتقال رموز مصر كلها ومصادرة المنابر من صحف ومجلات ودور نشر، مروراً بسجن واعتقال المثقفين مع كل انتفاضة أو شبه انتفاضة أو مشروع انتفاضة شعبية أو طلابية أو عمالية. وهكذا فإن النقيصة العظمى فى العهد السابق – غياب الديمقراطية – قد لازمت العهد الجديد، مضافاً إليها تحطيم ما تبقى من مقومات الحركة الثقافيّة. وقف نظام «الانفتاح» ضد الثقافة من حيث المبدأ، وفك الارتباط مع التنمية والتحديث، وفوق أنقاض الهزيمة أسس دولة الاستهلاك والاستيراد والتصدير ومقاولات الخدمات. وكان لابد للدعاية بمعناها الفج والإعلام المخصص لتزييف الوعى أن يحتل مكان «الثقافة» التى انسحبت قواتها إلى المنافى الداخلية والخارجية. وبقيت بعض رايات المقاومة مرفوعة فى نقابات الرأى وأوساط المعارضة والأدباء الشباب غير أن هذه المقاومة الجسورة لم تتكافأ مع الحرب المسعورة ضد الثقافة. وهى حرب قامت بها الدولة جنبًا إلى جنب مع التيارات السلفية التى أتيحت لها وحدها فرصة البقاء، مدعومة فى البداية من دولة العلم والإيمان ثم من بلاد النفط ثم من الإحباط الذى يصل إلى حافة اليأس.

واغتيلت الحركة الثقافية: بتفريغ وزارة الثقافة ومؤسسات القطاع العام الثقافى من الأهداف التى أنشئت لتحقيقها، وبإعادة تشكيل الوعى المصرى بواسطة أكبر عملية غسيل دماغ جماعى، وأيضًا بأكبر عملية «خروج» للمثقفين فى تاريخ مصر الحديث على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم. ولإنجاز «الانقلاب» الثقافى كان لابد من الحيلولة دون تبلور أية اتجاهات فى الفكر والفن، وكان لابد من الحيلولة دون أى حوار محتمل بين هذه الاتجاهات، فضلاً عن فقدان الاستقلالية المفترضة لأى منبر ثقافى.

وما كان يمكن للانقلاب الثقافى أن يؤتى ثماره من دون التأسيس الاجتماعى لبنية النظام الجديد، وكذلك الترويج الأيديولوجى لسلم القيم الجديد. ومن الشائعات المبتذلة أن الأساس الاجتماعى للنظام الجديد هوالعلاقات الرأسمالية والقيم الليبرالية، وأن «الانفتاح» يعنى الانتقال إلى مجتمع الاقتصاد الحر والتعددية. ولكن الأرجح أن الاقتصاديات المشوهة فى بلاد النفط والترانزيت، كالخليج ولبنان، كانت الإطار المرجعى لتحولات هيكلية فى بلاد أخرى، اعتمدت إلى وقت قريب على الإنتاج كمصر وسورية والعراق. غير أن مصر بين هذه الأقطار ارتادت الطريق إلى تشييد المجتمع الاستهلاكى باللجوء إلى مصادر التمويل الخارجية: الإستثمارات العربية والأجنبية، وقناة السويس، والسياحة وتحويلات المهاجرين. وهى مصادر لاتتحكّم أولا فى استقرارها ولا فى توجيهاتها قرباً وبعداً من الإنتاج والاستهلاك

والخدمات. لذلك تركز النشاط الاقتصادى فى الاستيراد والتصدير ومختلف العاهات الملازمة، كالتهريب والاختلاس والرشوة والانتشار الاستثنائي للمخدرات وما يدعى بالانفجار السكاني. ولم تكن هذه من «الرأسمالية البرجوازية» التى عرفنا جانبًا منها فى ظل الاحتلال نفسه، ولاهى الرأسمالية التى نعرفها فى العالم المتطور. وإنما هى رأسمالية «المال» الوافد من خارج الحدود ليعود إلى مصدره مضاعفًا فى أسرع وقت وبأقل قدر من المغامرة وبدون مساهمة تذكر لإنعاش الاقتصاد المحلى. وهى رأسمالية السلع الترفيهيةّ من الكماليات القصوى والسلع الفاسدة لاستهلاك أعرض القطاعات، والغياب المطلق لإنتاج السلع الضرورية التى كنا سادة إنتاجها. ليست رأسمالية هرمية متدرجة متماسكة، بل رأسمالية القمة من كوادر الصفقات، والهوة البشعة المظلمة الواسعة بينها وبين القاعدة العريضة من شرائح وفئات وقوى اجتماعية كانت تنتظمها البرجوازية أو الطبقية العاملة أو الفلاحون، ولم تعد كذلك اليوم، هذه «القمة» من المستوردين والمصدِّرين والمهربيين وتجار المخدرات وتجار الرقيق الأبيض منَ القوى العاملة فى بلاد النفط، هى التى قامت بانقلاب على الثقافة حتى لاأقول «الانقلاب الثقافى».

كان الشرخ الاجتماعى رأسيًا وأفقيًا هو أول الشروخ بتكوين الثروات المحرَّمة فى أسرع وقت ونزحها إلى الخارج فى أقصر وقت، والإفقار المتزايد لمختلف الطبقات أو أشباه الطبقات الاجتماعية الأخرى. وقع أخطر خلط للأوراق الاجتماعية فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر، فلم يعد العمال عمالاً ولا الفلاحون فلاحين، ولا البرجوازيون كذلك. وإنما أصبح هناك ما يشبه «السيولة الطبقية» الرجراجة التى يعسر التمييز بين عناصرها وألوانها. لم يعد فائض القيمة وهو وحده الذى يفرق بين الملاّك وغيرهم، وإنما أصبح الاختراق الانفتاحى بطول المجتمع وعرضه معتمدًا على الوسائط التى لاتمت إلى فوائض القيمة بصلة، فالرشوة والاختلاس والتهريب والعمولات والسلع الفاسدة والسلع المطاردة تخترق المجتمع من أعلى إلى أسفل، والهوة تزداد اتساعًا بين القمة الاجتماعية الجديدة والقاعدة العريضة من «بقية الطبقات»، لا يفصل بينها فائض القيمة الذى يبلور الطبقات فى قوام متميز، وإنما تصنع الحاجز وتدعم الشرخ الهائل آليات جديدة تجعل من أشباح الطبقات سائلاً اجتماعيًا مغشوشًا وسامًا.

أما الانقسام الثانى فهو الانقسام الطائفى الذى أمسى يهدد وحدة البلاد الوطنية بسبب انحياز الدولة طيلة عقد السبعينيات للتيارات السلفية، ثم المعالجات السطحية السريعة الزوال طيلة عقد الثمانينات. وليس من شك فى أن تفريغ العمل الوطنى من أية غايات تتجاوز

الطموحات الفردية أو الفئوية، وكذلك الأزمة الاقتصادية الطاحنة، والصلح المنفرد مع العدو، والارتباط سلباً بعصر النفط، والحروب المذهبية الإقليمية من لبنان إلى العراق وإيران قد شاركت كلها فى دعم التيارات السلفية. ولكن الغياب الفاجع للديمقراطية هو الذى أتاح لأوكارها أن تفرخ الإرهاب. وخاصة الإرهاب الطائفى الذى لم يتوقف منذ بداية السبعينيات إلى اليوم. وبالرغم من الخواص الثمينة للوحدة الوطنية المصرية، إلا أنها ليست من الخواص الميتافيزيقية التى لاتتأثر. ومن ثم فقد تضافرت العوامل المذكورة فى التهديد الذى لاسبيل لإنكاره، لوحدة البلاد. إن الإحباط الاقتصادى المتعاظم هو الذى يقود الفقراء إلى الانفجار السكانى والمخدرات. والأموال القادمة من بلاد النفط هى التى تجلب معها فى الأغلب مزيداً من التخلف فى فهم الدين ومزيداً من التعصب ضد أهل الأديان الأخرى. والحروب الطائفية فى بلاد غيرنا تصب الزيت على النار. ولكن غياب الديمقراطية هو عود الثقاب الذى يهددنا بإشعال الجحيم.

أما الانقسام الثالث فهو ما يمكن تسميته - تجاوزاً - بالانقسام الثقافى. والمقصود هو حرب التجهيل التى تقودها القيمة الاجتماعية الجديدة وهى تكاد تكون على النقيض كلياً من القمة السابقة عليها والأسبق منها، فهى قمة الجهل النشيط أو الجهل المركب، خصومتها مع المعرفة بلا حدود وبلا نهاية. ذلك أن المعرفة تأتى برفقة الإنتاج وبرفقة مجتمع له غاية من الوجود يحققها فى ثقافته الوطنية. مجتمعنا الراهن يخاصم المعرفة ويغيب الثقافة، بل ويغتابها. هناك، بالطبع، إشعاعات دافعت باستماتة عن وجودها مثل أكاديمية الفنون والهيئة العامة للكتاب من جانب الدولة، ومثل اللمحات الثقافية الشحيحة فى الصحافة «القومية» وأيضا الأنشطة الأدبية والفنية للمعارضة وفى طليعتها منجزات اليسار المصرى. غير أن الانقلاب الرسمى على الثقافة أفسح المجال لنوعين خطرين من الانقسامات أولهما الإنقسام الرأسى بين النخبة الضيقة التى تعتمد أساساً على الواردات الأجنبية، الأمر الذى ضاعف من اغترابها وعزلتها عن واقعها، وبين القاعدة العريضة التى تعتمد أساساً على القاسم المشترك الأعظم بين الإعلام الدينى للدولة والإعلام الدينى للحركة السلفية. هذا القاسم المشترك إذن هو الأيديولوجيات الدينية وشبه الدينية والمنسوبة إلى الدين. أما الانقسام الأفقى فهو بين التغريب الاجتماعى (محاكاة النمط الغربى فى الحياة الاجتماعية من ملبس ومأكل ومسكن أو تقليد النمط الأرستقراطى الشائع فى العصر الملكى من جانب شرائح وفئات متواضعة الأصول الثقافية لحد الفاقة، غنية بالثروات المالية المتكونة دون جهد أو إنتاج، وبوسائل محرمة أو غير

مشروعة فى أقصر وقت وأكبر ربح)، وبين التغريب السلفى اللاجئ إلى الماضى من تعجيز الحاضر أو اللاجئ إلى الحاضر النفطى خوفًا من المستقبل. هكذا يتجاوز الجينز والنقاب فى الأزياء الاجتماعية والحياتية والفكرية جميعًا. هكذا وقع الاحتلال الثقافى نتيجة الخلل الاجتماعى. وهو لم يكن خلل «الاستقلال الطبقى» بمدلوله الكلاسيكى وإنما خلل تغييب الإنتاج واقتصار الثروة على المال الذى تتحكم فى دورته مصادر ليست بأيدينا واحتياجات مفروضة مما نشأ عنه «السيولة» الاجتماعية بخلط الأوراق الطبقية والحيلولة دون تبلور القوام الطبقى للمجتمع فى شرائح متمايزة. وهو الأمر الذى استبعد البرجوازية القديمة من مواقعها سواء بالإفلاس أو بالانخراط فى اللعبة الجديدة. وأمست هناك قوى جديدة – وليست طبقة جديدة – يمكن تسميتها بحثالة البرجوازية، تكونت تدريجيًا على هدى «هونج كونج» وإلهامات لبنان القديم من عمليات التفكك والتحلل والتفسخ التى واكبت إجراءات «الانفتاح» وقراراته وآلياته. وبالطبع فإن حثالة البرجوازية التى لا تعرف الإنتاج الرأسمالى المتطور بوصفها رأسمالية ربوية تابعة متخلفة، فهى لاتعرف أيضًا الليبرالية كأسلوب سياسى متكامل لا ينفصل عن اقتصاديات السوق. تتحول الليبرالية فى ظلها إلى ديكور زخرفى يعكس ذوقًا فاسدًا، وإلى دعاية فجة تبتذل معانى الأيديولوجيا. لذلك فهى تبادر إلى تحطيم أية بقايات للاقتصاد الوطنى – كالقطاع العام– وتحتفظ بجوهر الاستبداد الذى رافق البناء العسكرى للاقتصاد الوطنى. وإذا كان النظام القديم قد برر الاستبداد بتجنيد الموارد والطاقات للتحرر والاستقلال والتقدم الاجتماعى للطبقات الشعبية، فإن نظام الانفتاح الذى قاد الانقلاب على التحرر والتقدم لم ير نفسه بحاجة إلى التبرير. أخذ عن القديم أسوأ ما فيه وداس بأقدام غليظة على أية مقومات ليبرالية لرأسمالية تحترم نفسها. واستفحل الانقسام بين أعداء الثقافة فى قمة الهرم الاجتماعى بترويج أكثر الأيديولوجيات فسادًا معياريًا (ضدالحق والخير والجمال) وبين المثقفين على اختلاف اتجاهاتهم والثقافة على تعدد تجلياتها. ولم تتناقض فى ذلك الدعوة إلى محاربة الفن بالسلاح من جانب بعض السلفيين، أو تحويل الفن إلى مصدر بين مصادر التخلف والانحطاط. وجهان لعملة واحدة. فى السينما والمسرح والصحافة، وخصوصًا فى التليفزيون ينظر إليك هذان الوجهان شذرًا إذا كنت من أحباب «الثقافة» هذه السلعة الثقيلة الظل. لا بأس إذن من أن تكون هناك نسبة لاتقل عن الثلاثين فى المائه للبرامج الدينية جنبًا إلى جنب مع نسبة لاتقل عن الثلاثين فى المائة لبرامج التهريج والتخلف العقلى، ثم النسبة الأخيرة التى لا تقل بدورها عن الثلاثين فى المائة للدعاية السياسية المباشرة .

هذه الانقسامات تنطوى فى سياقها على مقدمتين ومجموعة من النتائج وإطار للعمل.

أما الإطار فهو جملة التشريعات المضادة للحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان والمفارقة أن الديمقراطية هى عنوان الإنفتاح وأحد عناصر الشرعية التى يعلنها نظامه. وسوف نقتصر هنا على التشريعات الخاصة بحرية الفكر والتعبير. وأولها المنتديات الثقافية التى تخضع لإشراف وزارة الشئون الاجتماعية كأنها جمعيات خيرية، لا علاقة لها بالسياسة حتى لو كانت الثقافة السياسية، وعليها أن تقدم تقريراً دورياً عن نشاطها، ولمراقبى وزارة الشئون ومفتشيها الحق فى حضور جلساتها ومراجعة التزامها باللوائح والقوانين الخاصة بالوزارة المذكورة التى تملك بموجب هذه القوانين سحب الترخيص بهذه المنتديات ووقف نشاطها على الفور. والمثل الآخر للتشريعات المعادية للديمقرطية الثقافية يخص الحق فى إصدار الصحف والمجلات. وهو حق مقصور على الأحزاب وأجهزة الدولة ومؤسسات إدارتها وليس من حق الأفراد أو الجماعات إصدار مطبوعة دورية، وقد تكفل مجلس الشورى بإلغاء الحق فى إصدار المطبوعات غير الدورية إذا اتخذت شكل الصحيفة أو المجلة. والنموذج الثالث للتشريعات غير الديمقراطية هو المجلس الأعلى للصحافة الذى يسلب نقابة الصحفيين الكثير من حقوقها ويسلب الصحفيين الكثير من حقوقهم. هذا المجلس هو الذى يعين رؤساء مجالس إدارة المؤسسات الصحفية ورؤساء التحرير، وهو الذى يمنح ويمنع تراخيص المطبوعات الدورية، وهو المختص بالنظر فى سلوك الصحفيين وفكرهم أحيانا ومحاكمتهم فيما يتعلق بشئون المهنة.

هذه مجرد أمثلة على الإطار «القانونى» العام لاستبعاد الديمقراطية الثقافية. ولكنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بترسانة الأسلحة « القانونية» التى وجدت فى السبعينيات من يدرب على استخدامها كوادر الثمانينيات. وأعنى بها مجموعة القوانين السيئة السمعة التى ما زالت تفعل فعلها المضاد لنصوص الدستور. إن استخدام قانون الطوارئ فى اعتقال الكتّاب والصحفيين وأساتذة الجامعات وتعطيل المطبوعات المرخص بها وتفتيش بعض المثقفين عند قدومهم من السفر أو منعهم أصلاً من السفر، هو أحد الشواهد على أن القوانين الخاصة بمصادرة الفكر والمفكرين جزءاً لا يتجزأ عن مصادرة الحريات الأساسية للشعب المصرى.

هذا هو الإطار. أما المقدمتان فهما الأيديولوجيا والمؤسسات.

هناك أيديولوجيا أساسية تتفرع عنها أيديولجيات فرعية، بعضها مستورد والآخر إنتاج محلى.

كان لابد للانقلاب الاجتماعى الشامل والانقلاب على الثقافة من أن يطعم الناس يومياً عبر الترسانة الإعلامية خبزاً عاطفياً من الوعى الزائف يتمثل فى التغنى المفرط بمصر كفكرة

هائمة فى الأحلام والعروق، وكأنها وطنية عنصرية. لا علاقة لمصر هذه بالنهضة الوطنية التى قادتها البرجوازية المصرية بين ثورة ١٩١٩ وثورة١٩٥٢ والتى كان من أعلامها السياسيين سعد زغلول، ومصطفى النحاس، ومكرم عبيد، ومن أعلامها الاقتصاديين طلعت حرب، ومن أعلامها الثقافيين طه حسين، والعقاد، وسلامة موسى، ومختار وسيد درويش. بالرغم من التحديات والعقبات الكبرى التى كان يمثلها العرش والاحتلال، فقد أرست تلك النهضة المصرية أسس الاستقلال الوطنى والحريات وحقوق الإنسان وأسس الفكر العقلانى المستنير وحق الدعوة إلى تحديد الملكية وتأميم القناة والتعليم المجانى. تلك كانت البرجوازية السابقة على ثوره ١٩٥٢ وبالرغم من «مصريتها» فقد تعددت روافدها وكانت العروبة أحد هذه الروافد حتى فى قلب الوفد حزب الوطنية المصرية.

أما الأيديولوجية «المصرية» الجديدة التى لاتمت بصلة قرابة لتلك التى كانت خلال قرن ونصف، فقد أقبلت فى مواجهة العروبة تقربًا من إسرائيل. وبالرغم من أن عروبة مصر التى قاد الوعى الشعبى بها جمال عبد الناصر، قد تضمنت فى نواتها الصلبة الوطنية المصرية ولم تتخل لحظة واحدة عن الأصل التحرى والنهوض للفكر المصرى، فإن «المصرية» الجديدة قد استبعدت أى عنصر عربى فى تكوينها الثقافى والحضارى، وأشاعت مبدأ «الكراهية» لكل ماهو عربى وألصقت بالعرب جميعًا والعروبة ذاتها مبدأ التخلف وهى المفارقة التى صنعها المتخلفون القادمون من عصور الانحطاط. وقد تلازمت الكراهية للعرب وتجريد مصر من عروبتها بإضفاء صفة الحضارة والتقدم على إسرائيل. والأهم أن هذه «المصرية» ظلت مجرد أغنية يكتب موسيقاها الذين راحوا ينزحون مصرَ إلى خارج الحدود: أموالاً وصفقات محرمة كالتفكير فى تأجير هضبة الهرم، ويردد الأغنية، فى تعصب لفظى غائب عن الوعى مشحون بمخدرات الوعى الزائف، الملايين من الفقراء المسحوقين.

ومن المفارقات المزدوجة الدلالة أن أحد الروافد البارزة للأيديولوجيات شبه العنصرية قد وفدت مع العائدين من بلاد النفط، العاملين فى ديار العروبة. ولكن العنصرية النفطية من جانب الأقطار المنتجة قد انعكست عنصرية مضادة لدى الأقطار العاملة والفقيرة: عنصرية «مصرية» فى إطار من التعصب الدينى. أى أنه قد تولد عن المأزق الأيديولوجى لحثالة البرجوازية نوعان من «المصرية» كلاهما لا يرتبط بالإنتاج ولا بالأرض، لا يبنى اقتصادًا وطنيًا ولا يعرف الثقافة الوطنية. ولكن أحدهما يكرر - كذبًا - أن مصر «قطعة من أوروبا» كما كان يحلم الخديو إسماعيل بالفعل، والنوع الآخر ينتسب - كذبًا أيضًا - إلى صدر الإسلام، فهو أحرص من

غيره على «استخدام» تكنولوجيا الغرب. كلاهما يكره العرب ويعادى العروبة، أحدهما باسم الحداثة الحضارية فى الغرب والآخر باسم الإسلام. مرة أخرى، وجهان لعملة واحدة.

وقد كان شعار «العلم والإيمان» دليلاً قاسياً على المأزق، فلم يسبق أن قال أحد بالتناقض بين العلم والإيمان أو بين الوطنية المصرية والقومية العربية أو بين العروبة والإسلام أو بين العروبة والحداثة أو بين العرب والحضارة. وإنما حثالة البرجوازية هى التى أقامت التناقضات والأوهام لعجزها عن تبرير الانفتاح الهجين الهارب المهرّب بليبرالية كسيحة واقتصاد مشوّه. وأخيراً بادعاء «وطنى» مزور وشبه عنصرى.

وقد عثرت فى «نقد الناصرية» على سلاح أيديولوجى جاهز سلفاً، نقد القطاع العام، نقد الإجراءات الإستثنائية، نقد السد العالى، نقد التأميم، نقد مجانية التعليم نقد الوحدة مع سورية، نقد مساعدة الثورة اليمنية، نقد الخصومة مع الغرب، نقد العلاقة مع السوفيات، نقد تأميم السويس، نقد حرب ١٩٦٧، نقد العداوة لإسرائيل ولم يكن النقد نقداً بل تشهيراً، ولم تكن الناصرية التى لعنوها هى الناصرية التى عرفناها. كانت تشويهاً كاريكاتورياً مسفاً. ولكن هذا «النقد» فى مجمله مازال إلى اليوم هو السلاح الأيديولوجى الأول. ولم يكن المقابل ظهور طلعت حرب جديد بل عثمان أحمد عثمان، ولم يكن المقابل بروز أحمد عبود بل توفيق عبد الحى والريان. لم تكن شركات بيع المصنوعات المصرية ولا بنك مصر، بل شركات توظيف الأموال التى نزحت مدخرات العاملين فى بلاد النفط إلى مصارف أوروبا والولايات المتحدة. ولم يكن طه حسين والعقاد ولا المازنى أو الزيات، بل مئات من الكتاب ومئات من الفنانين ومئات من المؤسسات المتفرغة لتصفية مصر من الثقافة والمثقفين. لذلك، فبدلا من الفكر الوطنى وفكر النهضة، شاعت وذاعت الخرافات والمصادفات والمعجزات والمفاجآت كأيديولوجية «شعبية» تدعمها القصص الخيالية عن الإثراء الفردى السريع فى وقت قصير.

وكان لابد من مؤسسات توصيل الأيديولوجيا إلى المنازل والعقول والقلوب وضوابط التفكير والسلوك. كانت هناك أولا أجهزة الإعلام المتطورة تكنولوجياً فى الصحافة والإذاعة أو الاستوديو، فقد استبدلت هياكل الصحف والإذاعات وقنوات التليفزيون بجيل ثم بأجيال يندر فيها المثقف أو محب الثقافة أو القريب منها. عملة صعبة غاية الصعوبة أن تجد منفذاً بشرياً ولوضيقاً إلى الشاشة الصغيرة أو الكبيرة، المحطة القوية أو الضعيفة، الخشبة العتيدة أو العابرة، الصحيفة المجيدة العريقة أو المجلة الوليدة المتواضعة. أطقم كاملة من المحررين والمذيعين والمسرحيين والفنانين المتوسطين فاقل، أمسكوا أو تمرسوا فى مقاعد القيادة

والسلطة الفعلية الثقافة فى الإعلام. ولم تعد السلطة السياسية بحاجة إلى رقيب رسمى فى الصحافة مثلاً، لأن الموظفين من عديمى المواهب أغنوها عن هذا الرقيب. وهكذا انتشرت دون جدوى للكاتب أو الناشر أكثر القصائد والقصص والنقد رداءة فى أكبر وأصغر الصحف. كانت «الجدوى» اليتيمة هى الحيلولة دون وصول الشعر الجيد والرواية المتميزة والنقد الخصب إلى الناس. لم يعد الأمر مقصوراً على ألوان سياسية بعينها، وإنما علاقات عامة وشخصية لا يجيدها أصحاب المواهب والقدرات والثقافة. تبدو برامج الإذاعة كأنها مفصّلة على قوام مذيعات أو مذيعين محددين، وضيوف بالذات يتكررون كالأفيشات والافتتاحيات الموسيقية. مجرد الحصول على الأموال أو اللمعان. ثم تجد الجهاز الإعلامى الأكثر انتشاراً وكأنه منشطر له أكثر من صاحب: دولة دينية كاملة الأركان والنفوذ، ودولة التهريج والتخلف العقلى، ودولة القروض التليفزيونية والمنح السينمائية، من مسلسلات وأفلام وبرامج مجانية هبات لا ترد.

وليست هناك قوائم بمنع هذا أو ذاك من الكتابة للصحف أو الحديث من أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة، ولكن المذيع أو المذيعة أو المحرر ورئيس التحرير أو رئيس القناة يستشعرون جميعا مواطن الخطأ أو الخطر، ويملكون حاسة شم لا تخيب وخريطة غير مكتوبة بإشارات المرور.

ثم هناك المؤسسات الثقافية كاتحاد الكتاب والمجلس الأعلى للثقافة والمجالس القومية المتخصصة.

أما اتحاد الكتاب الذى أنشىء فى ظل أكثر الأوضاع استبداداً ودكتاتورية، فقد كانت المبادرة الاولى إلى تأسيسه من جانب الأدباء الباحثين عن منبر وطنى – غير فئوى مستقل، منبر ديمقراطى يدافع عن حرية المثقفين وعن القيم الثقافية. ولكن دولة «العلم والإيمان» الانفتاحية سارعت إلى إجهاض المبادرة بإنشاء هذا الاتحاد الذى تحول عن رسالته المفترضة فى الدفاع عن الكاتب والكتابة إلى نقابة للإمتيازات العينية يقبض أهمها المحظوظون من أركان الدعاية الفجة لعصر الانفتاح، ويتلقى الفتات هذه الكثرة من «الأصوات» المقيدة فى الانتخابات والمحتاجة كأغلب شعب مصر إلى الضمان الاجتماعى أو المساعدات النقابية. ولكن هذا الاتحاد الذى لم يدافع يوماً عن أى كاتب أو كتابة والتصق دوماً براية السلطة السياسية يمنحها تأييده المطلق، لم يتخذ موقفاً محايداً بين الحرية والقمع. وإنما اتخذ من النجم الأول للانقلاب السياسى والاجتماعى – رئيس الجمهورية الأولى لعصر الانفتاح – عضواً فى

الاتحاد ورئيسًا فخريًا. وأصبح بمجرد وجوده حاجزًا قانونيًا بوجه أية محاولة أخرى لإقامة اتحاد آخر. وبالرغم من أن فلسفة «اتحاد الكُتّاب» أبعد ما تكون عن الانفتاح الحقيقى فى بلاد الغرب، وإنما هو من الركائز «الشمولية» فى بلاد «الانفلات» ، فإن انفتاحنا الهجين المسخ قد تمسك وأبقى على هذه الأداة رغم أنف الليبرالية المزعومة. وهكذا أتخم الاتحاد بمئات من «الأفراد» الذين لا علاقة حقيقية بينهم وبين الكتابة، بينما ظل أصحاب المواهب الرفيعة المستوى – فى أغلب الأحوال – خارج جدران الاتحاد، وخارج أى اتحاد آخر. أى أنهم بعيدون مبعدون عن المنبر الرسمى الأول للثقافة فى بلادنا، لأنهم يجدون فى ظروف تأسيسه ولائحة نشاطه وجملة نشاطاته ما يبعدهم عن مخازيه وعطاياه معًا. وإذا خسرنا بذلك المنبر الوطنى الموحد، والتعددية فى آن واحد، فقد خسرنا أيضًا الحوار الضرورى بين تيارات الفكر ومدارس الأدب والفن، لم نساعد على بلورتها وإقامة الاتصال بينها وبين الجمهور العام. ولم تصدر عن الاتحاد مجلة واحدة تعكس ثقافة هذا الوطن. وخسرنا فى الوقت نفسه إمكانية تأسيس اتحادات أخرى كما هو الحال فى بلاد الانفتاح الأصيلة.

والمؤسسة الثانية التى كانت مؤهلة لأن تكون منبرًا، هى المجلس الأعلى للثقافة الذى كان يدعى المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. ولكن الإنقلاب على الثقافة أقدم يومًا على إلغاء وزارة الثقافة واستبدل بها عمليًا المجلس الأعلى. والذى حدث أننا خسرنا الوزارة ولم نربح المجلس. كانت الدولة «الشمولية» السابقة تحاول رأب الصدع الديمقراطى ببعض المؤسسات ذات الصفة الجبهوية. وكان المجلس الأعلى للفنون والآداب من أفكار إحسان عبد القدوس (صاحب فكرة نادى القصة والكتاب الذهبى أيضًا) تلقفها يوسف السباعى الذى استطاع بصفته العسكرية أن يستحوذ عليها ويقودها. وأيا كانت التحفظات على يوسف السباعى كاتبًا وسكرتيرًا عامًا للثقافة المصرية طيلة ربع قرن فإن المجلس تحت قيادته حقق من المشروعات ورسّخ من التقاليد، مالا يجوز إنكاره. كان المجلس فى نهاية الأمر مرتبطًا بالمشروع الوطنى والقومى للنظام القائم. وكثيرًا ما تناقض الأسلوب مع الغايات ولكن الحصيلة فى الأغلب لم تكن خاسرة. أما فى عصر الانفتاح فقد تحولت «الجبهة الثقافية» التى كانها المجلس إلى حزب غالبيته الساحقة من المتقاعدين فكريًا وثقافيًا والمتخلفين أدبيًا وفنيًا والخاوين من المواهب والكفاءات. أصبح المجلس لافتة دون محتوى، فأهدرت القيم المعيارية التى أرساها فى جوائزه وأنشطته المتعددة. ووقفت الطوابير تنتظر الدور فى وسام أو جائزة أو دعوة لزيارة العالم. وكان من الطبيعى بعدئذ أن يحصل صحفى مثل كمال الملاخ على أرفع

جائزة ثقافية فى مصر لا ينالها لويس عوض إلاّ قبيل وفاته بشهور ولا يحظى بها إحسان عبد القدوس إلا بعد وفاته، ولم يتمكن يوسف إدريس من الحصول عليها إلى اليوم. عشرات من أساتذة الأدب وليسوا من المفكرين أو النقاد، وعشرات من الصحفيين وحاملى الحقائب توّجتهم الجوائز والأوسمة على عرش السلطة الثقافية التى فقدت فعاليتها الجبهوية وتأثيرها الديمقراطى وقيمتها الثقافية. أضحت عبثًا على رؤس المثقفين لأن قراراتها تتحول إلى إشارات وإيحاءات بإضفاء المكانة الرسمية للعقم فى الحياه الثقافية، واستبعاد عناصر الخصوبة والنماء والتطور.

أما المجالس القومية المتخصصة فهى مؤسسة تقع بلجانها الثقافية - الإعلامية فى منزلة بين منزلتين، فلا هى المجلس الأعلى للصحافة ولا هى المجلس الأعلى للثقافة، وأقرب ما تكون إلى أحد أجهزة الدولة. وكشأن هذه الأجهزة فهى معزولة عن الخبرة الثقافية الحية لنشاط المثقفين، ومنفصلة عن المتلقين للثقافة سواء فى المدارس والجامعات أو من أعرض قطاعات المواطنين فى مواقع أعمالهم. بل إن الإجراءات غير المنظورة لتصفية مجانية التعليم والتغييرات الأساسية فى مناهج المرحلتين الابتدائية والثانوية والمعاهد الفنية قد استندت إلى آراء وخبرات هذه المجالس. وبالرغم من أنها ليست جهازًا أكاديميًا أو شبه أكاديمى كمجمع اللغة العربية، فإن اختياراتها وأعمالها تتم بمعزل عن هواء الحياة العامة. وهو الأمر الذى لا يخلق صفوة أرستقراطية من أهل الفكر، بل نخبة تكنقراطية من الموظفين: أحد أعلى السدود بوجه الديمقراطية الثقافية.

لا يشارك المنتجون للثقافة الوطنية فى صنع القرارات الخاصة بالثقافة عبر هذه المؤسسات والمجالس، ولا يشاركون فى رقابة تنفيذ القرارات الخاصة بهم. ولا مجال لأصحاب المصلحة فى تلقى الثقافة كى يستقبلوا حظوظهم وأنصبتهم من الثقافة قيمًا ومعاييرًا، معرفة وآليات، حقًا وخيرًا وجمالاً.

وهكذا فإن البيروقراطية النقابية فى اتحاد الكتاب، والبيروقراطية الإدارية فى المجلس الأعلى للثقافة، والبيروقراطية النخبوية فى المجالس القومية المتخصصة تحولت إلى عوازل عالية صلبة تحول دون الديمقراطية الثقافية.

وقد ترتب على تأسيس هذه الهياكل فى إطار التشريعات المعادية للديمقراطية عمومًا وحرية الفكر والتعبير خصوصًا بعض النتائج الخطرة.

أهمها هذه «اللامبالاة» الطاغية على القاعدة الاجتماعية بمختلف تشكيلاتها بدءًا من

الابتعاد عن الأحزاب وانتهاءً بالانفصال عن أى عمل عام. لهذه «اللامبالاة» مضاعفات حادة كظاهرة الانفجار السكانى أو الشراهة فى تعاطى المخدرات أو العمل فى دولتها أو ارتكاب الجرائم الشاذة أو البالغة الاستثناء. أما الأوجه الطبيعية للامبالاة فهى الاهتمام المفرط بالمكاسب الآتية المحدودة المباشرة للفرد أو العائلة، والانغماس فى غيبوبة الوعى الزائف التى تشعها «الفنون» من أوكارالتسلية جنباً إلى جنب مع البعد التام عن الثقافة والفنون الجديرة بهذا الاسم. وإذا كانت أسعار الورق والطباعة قد ساهمت فى ارتفاع ثمن الكتاب عن الحد المعقول لأصحاب الدخل المحدود، فإن أسعار تذاكر المسرح التجارى لم تقف حائلاً دون إقبال أصحاب الدخل غير المحدود. وقد أدى انكماش قاعدة المتلقين للثقافة إلى مزيد من عزلة المنتجين لها عن عناصر الدعم الشعبى فى حماية العمل الثقافى ولم تكن هذه العزلة إلا من نتائج «اللامبالاة» بالعمل العام، والهمّ العام: بالاستغراق فى المخدرات البيضاء أو السوداء. والعزلة أيا كانت من الحواجز المانعة للديمقراطية.

من النتائج أيضا هذا الكم المتزايد من المثقفين المستقلين. فى الماضى القريب كان المثقفون يدفعون من حرياتهم وراء الأسوار مقابل الدفاع عن حقهم فى العمل السياسى المنظم. أما الآن وفى ظل ما يشبه التعددية، فإن نسبة كبيرة من المثقفين تختار «الاستقلال» لا لأن أحزاب المعارضة فى معظمها لا تعرف الديمقراطية داخلها فقط، بل لأن «المثقف العضوى» - ونستخدم المصطلح مجازًا - لم يعد هو النمط الرئيسى للمثقف فى بلادنا. أضحت العلاقة بالدولة فى الداخل أو بمصادر التمويل فى المهجر هى محور «حركة» المثقف حول نفسه ومن اللافت أن بات من القواعد المقررة أن لكل مثقف مصرى «تغريبة» خارج الحدود، طالت أم قصرت، فى بلاد النفط أو فى بلاد الغرب. وبات من القواعد المقررة أيضًا أن الكتاب المصرى لا يستطيع العيش بمرتبه المعروف فى الصحافة أو الجامعة وبات من القواعد كذلك أن الكتاب المصرى لا يستطيع تسويق مؤلفاته بعائد يساهم فى استمرار حماسه للكتابة الكبيرة العالية المستوى. وفى مناخ «اللامبالاه» العامة وانكماش الوعى الثقافى ضيق القاعدة الاجتماعية للكاتب، أصبح «استقلال» المثقف كأنه الملجأ أو المهجر. فالاستقلال من حيث المبدأ لا يتناقض والعمل المنظم، ولكن الحقيقة التى يفضى إليها هذا الاستقلال الجماعى هى «الانفصال» بالمزيد من النخبوية والعزلة عن الناس والاشتراك معهم جزئيًا فى حالة اللامبالاه وتكوين الشلة غير المبدئية. لقد تحول الكاتب «المستقل» من حالة المثقف العضوى إلى حالة «الخبير» الذى يمنح كفاءته فى حياء مطمئن الضمير لأية جهة تحتاج إلى «الخبرة». ومن هنا ترادفت الدولة والوطن

عند المثقف الذى اختار الدولة، وترادفت الخيرة والعروبة أو الخيرة والنضال أو الخبرة والثقافة عند المثقف الذى اختار المهجر العربى أو الغربى. وفى الحالين كان الاستقلال - الانفصال مبررًا بنقد جاهز للأحزاب القائمة والحكومة والنفط والغرب جميعًا سواء بسواء. وقد يفضى هذا النوع من الاستقلال المنفصل إلى نوع من المزايدة الكلامية والفكر المغامر. ولكنه فى جميع الأحوال نقصان لكنه الديمقراطية.

ومن النتائج ذات الدلالة هذه المجموعة من التناقضات بين موقف الداخل وموقف الخارج من المثقف الذى يحصل على الأوسمة وترجمة أعماله ودراستها فى عواصم العالم المختلفة، وتجاهله أو تحجمة أو تجميده فى الداخل. كذلك الاحتفال ببعض الأقلام وأساتذة الجامعات فى الصحافة ومراكز الأبحاث العلمية فى الخارج، وانطواء أصحابها أو انكفائهم على ذواتهم فى الداخل. بل إن التناقضات تصل أحيانًا بين الداخل والداخل إلى درجة مثيرة، الشاعر محمد عفيفى مطر يحصل على جائزة الدولة فى الشعر ويعد من أصلاء الموهوبين، ولكن مسئول الأمن يصدرعليه حكما يدخل فى باب النقد الأدبى فيصفه بأنه «من أدعياء الفكر والشعر». وهذا مجرد مثل، فالباحث محمد السيد سعيد مثل آخر، لأنه من خيرة الخبراء فى مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ولكنه «خطر على الأمن العام» يستحق الاعتقال ثم الإفراج عنه كأن شيئًا لم يكن. والناقد الأدبى إبراهيم فتحى مثل رابع. ثم قائمة بأسماء الكتاب والصحفيين المعروفين يعاملون عند وصولهم إلى مطارالقاهر كأنهم من المهربين أو تجار المخدرات. بطاقاتهم فى كمبيوتر الموانىء المصرية تقول إنهم خطرون على الأمن، وهم مدعوون دائمًا إلى لقاءات رئيس الجمهورية ويعملون علنًا فى المواقع الإعلامية.

ومن هذه التناقضات إقامة معرض الكتاب كل عام، ومصادرة عشرات الكتب القادمة فى الوقت نفسه. إلغاء الرقابة على الكتب المطبوعة فى مصر، ومصادرة بعضها بعد النشر وأحيانًا بعد الطرح فى الأسواق. الاحتفال الموسمى والفولكلورى بنجيب محفوظ والإبقاء على روايته «أولاد حارتنا» طى الكتمان. منح لويس عوض جائزة الدولة ومصادرة كتابه «مقدمة فى فقه اللغة العربية». والتفاخر بحرية الصحافة وإغلاق «صوت العرب» و«الموقف العربى» بالضبة والمفتاح، ودفع الصحفيين إلى قبرص دفعًا للحصول على ترخيص بصحيفة تطبع فى مصر وإقامة مزادات علنية للحصول على هذا الترخيص من أحد الأحزاب وكما نصادر مجلات الداخل، فإننا لأسباب غامضة مجهولة إلى الآن نمنع دخول مجلة أدبية ثقافية هى «الناقد» التى سمحت الرقابة بدخولها فعلاً لعدة أشهر، ثم عادت إلى منعها دون إبداء الأسباب. مجلة

تنشر الشعر والقصص والنقد، يكتب فيها الأدباء والمثقفون العرب من المحيط إلى الخليج ومن بينهم شعراء مصر وكُتّابها، كيف نحجبها عن عدة مئات من قراء الأدب وعشاق الثقافة ؟ ولكنها التناقضات القادمة من الرواج المذهل للأيديولوجية المصرية المزورة التى تسمح بدخول المطبوعات الإسرائيلية وتحول دون المطبوعات العربية الرصينة. وهى التناقضات القادمة من مؤسسات ميتة للثقافة ومن كوادر عقيمة فى الإعلام، ومن التضافر المحكم بين اللامبالاة الشعبية وانعزال النخبة فى إطار التشريعات المضادة للديموقراطية الثقافية.

ولذلك ليست هناك «حركة ثقافية» فى ظل الهامش الديمقراطى الذى يضيق يومًا بعد يوم. لم تتبلور اتجاهات أو تيارات فكرية وفنية عبر الحوار بين المنابر المستقلة. هناك بالطبع اختراقات كالومض: كمسلسلات أسامة أنور عكاشة أو برنامج «حكاوى القهاوى» أو برنامج الباليه والجزء الأول من رأفت الهجان، وحصول بعض الرجال المحترمين مؤخرًا على جائزة الدولة، وكاستكتاب بعض الأقلام الممنوعة سابقا، وكاستمرار لجنة الدفاع عن الثقافة القومية ونشاط ندوات الأقلية ونقابة الصحفيين ونقابة المحامين وجامعة القاهرة.

ولكن هذه كلها اختراقات كالومض. وأما القاعدة الراسخة لعصر الانفتاح المضاد للثقافة من حيث المبدأ، فإننا نرمز إليها مجرد رمز بتجريف الأرض وهجران اللاحة بدلاً من تحديث الزراعة. وانتشار عشرات المهن العشوائية الهامشية فى المدينة بدلاً من التنمية وانتشار الفنون السياحية بدلاً من تحديث الجمال.

إن أحدًا لم يتوقف عند قصف أعمار المبدعين، المفاجئ والمبكر، وهو نوع من قصف الأقلام عند المنبع: نجيب سرور، صلاح عبد الصبور، أمل دنقل، يحيى الطاهر عبد الله، فؤاد حداد، صلاح جاهين، عبد الحكيم قاسم، عبد المحسن بدر. وهل من علاقة بين هذا «الاغتيال» وذاك الاعتقال: بدءًا من العمال والطلاب، وانتهاءً بالكتاب والشعراء؟

لا يجوز أن نقارن بيننا وبين دولة «الشمولية والانغلاق» لأننا نزعم الديمقراطية مصدرًا للشرعية الجديدة. ولايجوز أن نقارن بيننا وبين غيرنا من «المتخلفين» لأن مرجعنا فى القياس يجب أن يظل أزهى العصور الليبرالية فى تاريخ مصر، وأفضل ما نراه فى بلاد «المتقدمين» علينا.

ولا يجوز أولاً وأخيرًا أن يكون اعترافنا بالهامش الديمقراطى الذى «نتمتع» به حاجزًا جديدًا بيننا وبين الديمقراطية، أو أن يكون المقابل لحصولنا على قدر من الحرية هو التنازل عن ممارسة حق المعارضة، ولا التنازل عن حق التفكير والتعبير والاتصال: تمسكًا بدور المثقف وانفلاتًا من الاختيار بين دور الخبير أو الديكور أو الداعية. إنه الحصار وليس الاختيار.

و«الحصار» كان عنوانًا لإحدى مسرحيات ميخائيل رومان فى الستينيات. فى بداية

السبعينيات خرج المؤلف على النص وفى بداية الثمانينيات خرجت الشخصيات والأحداث والمواقف على المؤلف. وفى بداية التسعينات خرج المشاهدون من القاعة ونسوا أن يغلقوا أبواب المسرح وراءهم.

راحوا يبحثون عن ميخائيل رومان كيف أفلت من الحصار. لم يكن شهيداً حين تأسست مقبرته فى حرب ١٩٧٣. قال لهم: بل ابحثوا عن محمد عفيفى مطر فهو ما يزال حياً بالرغم من حرب ١٩٩١.

ومازال البحث جارياً. غير أن المشاهدين حين عادوا لم يجدوا مسرحية «الحصار». والأغرب أنهم لم يجدوا المسرح نفسه. سمعوا من يهمس بالقول : لم نعد بحاجة إلى التمثيل.

الفصل الثامن

من ذاكرة الوطن إلى ذاكرة المسدس

(١)

باغتيال الدكتور فرج فودة يصبح انقطاع الحوار فى المجتمع المصرى من المفارقات الدامية، ذلك أنه فى ظل التعددية الراهنة، أيا كان حجمها وأيا كانت مساحتها، كان من الممكن للحوار أن يغدو «صمام الأمان» للمجتمع من أية هزات عنيفة. ولكن الحيز الديموقراطى مهما بلغ من الضيق أو الاتساع يحتاج إلى إطار يحميه حتى يتمكن من القيام بوظيفته فى نهضة الوطن وتقدمه.

ولم يعد ثمت مزيد من الحاجة إلى إيضاح الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للعنف، أو الأسباب الإقليمية والدولية التى غيرت من خرائط العالم بأوطانه المختلفة، وما زالت المتغيرات محتدمة لم تصل بعد إلى مصير معلوم. ولكن هذا لاينفى أن ثورة المعلومات والاتصال تُعيد تشكيل المخيلة البشرية على نحو غير مسبوق.

ولسنا فى جميع الأحوال، وأيًّا كانت الضوابط وسيطرة الرقابة، بمعزل عن عملية التشكل الجارية فى مختلف بقاع الدنيا.

وإذا شئنا متابعة التغييرات الطارئة على المخيلة المصرية والعربية خلال ربع قرن – هو متوسط أعمارشباب هذا الجيل – فإن هزيمة يونيو ١٩٦٧ هى نقطة البداية، أو تاريخ الميلاد لهذه الموجة المضطربة من الأحداث والأفكار والوقائع التى فاجأت الجيل وهو يفتح عينيه لأول مرة، وهو يحبو، وهو يشبّ عن الطوق. رأى جحيمًا من النيران يلتهم لبنان تحت رايات طائفية مزورة. ولم يفسر له أحد كيف أنها مزورة. ورأى حربًا بين العراق وإيران تحت رايات قومية ودينية زائفة. ولم يفسر له أحد كيف أنها زائفة. ثم رأى غزوا عراقيًا للكويت ثم حربًا تصطف فيها طوابير الجنود المتعددة الجنسيات والأديان تحت رايات مختلفة الألوان. ولا أحد يفسر ما تخفيه الرايات وما تحجبه الألوان.

وطيلة ربع القرن الأخير وضع الجيل أصابعه العشر فى شقوق الفجوة بين الشعارات والوقائع، فسقط البريق عن القومية العربية فى أوحال التجزئة الفعلية والمعاملات العنصرية

والحروب الحدودية والأنانية القطرية. وسقط البريق عن الاشتراكية فى أوحال الثراء المحرّم والتوحش المجنون فى صنع الثروات الخيالية. وكانت هذه الازدواجية هى الثغرة الواسعة التى سقط منها «الإيمان» بالمبادئ المعلنة والمثل العليا الشائعة.

وكان من الممكن للديمقراطى أن تحتل مكانًا طليعيًا بين اهتمامات الجيل الجديد، لولا أن «الشمولية» كانت وما تزال الطابع العربى السائد، واقعًا وفكرًا. وهى ليست شمولية سياسية فقط، ولكنها شمولية اجتماعية وثقافية فى الأساس. وهذا الأساس القبلى أو العشائرى أو العائلى أو الطائفى أو العرقى هو الذى تُبْنى فوقه هياكل الدولة وسلّم القيم ومعايير الثقافة... بحيث لا تصبح «السلطة» وحدها هى الشمولية، وإنما المعارضة أيضا، بل والسلوك الاجتماعى نفسه خارج السلطة والمعارضة.

وهكذا وجد الجيل الجديد نفسه فى العراء المطلق، بين جحيم الأزمة الاقتصادية الخانقة والفراغ الفكرى المخيف والشمولية الراسخة، وحروب الهوية التى تجتاح العالم شرقًا وغربًا.. فلم تكن المتغيرات الإقليمية بمعزل عن المشهد الدولى الذى تتفتت فيه الإمبراطوريات و «الاتحادات» إلى أعراق، طوائف ومذاهب حتى ليكاد فيه العنف أن يصبح «روح العصر». تهاوت تجارب اجتماعية كان يُظن بها الرسوخ، وأصيبت عقائد كان يُظن بها الشموخ، وتبدلت الجغرافياوالحدود والاستراتيجيات، حتى أمسينا على مشارف صورة جديدة للعالم تختلف كليًا عما كانت عليه هذه الصورة منذ ربع قرن.

ولم نكن بمعزل عن ذلك كله، بل كان العالم يبث ألوان صورته الجديدة يوميًا سواء بوسائلنا الإعلامية ذاتها أوبوسائل الآخرين. لم يكن ممكنًا أن ننعزل، خاصة وأن المساحة الديمقراطية التى عرفتها مصر قد أتاحت قدرًا من تدفق المعلومات لا يسمح بالانعزال.

ولكن هذا الحيِّز الديمقراطى المستحدث يحتاج إلى إطار يحميه ويوسع آفاقه ويعمق محتواه. هذا الإطار ليس مسئولية الدولة وحدها، وإنما هو مسئولية القوى الحيَّة فى المجتمع بأسره، داخل الأحزاب والهيئات العامة والمؤسسات الخاصة ومنابر الرأى العام أيًا كانت انتماءاتها.

وأعتقد أن هذا الإطار يتكون من ثلاثة عناصر: أولها الذاكرة الجماعية للشعب، والثانى «الهوية». التى ينتمى إليها هذا الشعب، والعنصر الثالث هو «صورة العالم» الذى تحيا فيه الأمة كجزء منه تتأثر به وتؤثر فيه.

ومن هنا أرى أن الحوار المقطوع والذى أفصحت عنه رصاصات الإرهاب التى اغتالت فرج فودة، ليس هوالحوار بين تيار سياسى مسلّح بالعنف وبقية التيارات، إنما هو حوار

الذاكرة الوطنية والهوية وصورة العالم. ذلك أن مختلف التيارات تحت وطأة الشمولية السافرة أو المضمرة قد كبتت الحوار الضرورى بين هذه العناصر التى تشكل الإطار الوحيد لحماية الديمقراطية. بينما كانت المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية وما تزال تشكل المخيلة على نحو جديد من شأنه الحذف والإضافة والتعديل فى الذاكرة - ذاكرتنا - وفى الهوية، هويتنا، وفى تصورنا للعالم.

مسدس الإرهاب ليس محشواً بالرصاص المتفجر فقط، وإنما هو محشو أولاً بذاكرة وهوية وصورة للعالم. وهى ذاكرة مثقوبة وهوية مشوشة وصورة مشوهة، صاغتها جميعًا فى الأصل الأصيل وقائع من كل جانب كالحصار،لم يواكبها الحوار والنقد والإفصاح.

ما أكثر وما أبشع الفجوات فى العقل المصرى العام والوجدان الشعبى العام حول تاريخ مصر وحياتها منذ أقدم العصور إلى اليوم تكاد كل مرحلة أن تنفصل عن الأخرى، بل إن بعض المراحل سقطت تمامًا من الوعى التاريخى للأمة، فيتخذ كل فريق «نقطة البداية» التى تعجبه، وكأن هناك أكثر من مصر. هذا التفتت فى الوعى بالوطن هو ما يمحو الذاكرة الجماعية تدريجيًا فتغدو ركامًا من الذكريات والأنقاض ينتقى منها كل تيار الشواهد التى تخدم «السياسة» لا إطارًا يوحِّد الشعب فى سياق.

ما أكثر التضارب بين الانتماءات الكبرى والانتماءات الصغرى أو بين الانتماءات الرئيسية والانتماءات الفرعية، وبينها جميعًا وبين «الهوية الوطنية» التى تميزنا بين شعوب الأرض وليس بين أديان السماء. ولاتناقض مطلقًا بين الإيمان والانتماء الوطنى، ولكن إحلال أحدهما مكان الآخر كان من ثمار الخلط بين الهوية والأيديولوجيا، بين القومية العربية والوطن وبين الاشتراكية والوطن وبين الدين والوطن على اختلاف أديانهم وأيديولوجياتهم ومصالحهم.

وقد أدى اضطراب الذاكرة الوطنية وبلبلة الهوية إلى تكوين صورة مشوهة للعالم، بانقطا ع الحوار بين عناصر الإطار الوحيد القادر على حماية الديمقراطية.

(٢)

أخطر ما يصيب أمة أن تفقد ذاكرتها. وكان يقال عن بعض ملوك مصر القدماء أنهم يمحون أمجاد أسلافهم المحفورة على المسلات أو الجدران، ويكتفون بتسجيل أمجادهم حتى يأتى من يمحوها، وهكذا. وقيل الكلام نفسه عن ثورة يوليو وموقفها من تاريخ الحركة الوطنية السابقة عليها. ولكن ذاكرة الأمة ليست التاريخ السياسى للحكام، وإنما هى التاريخ الجماعى

للشعب، تاريخ الأرض والناس والقيم، تاريخ الزراعة والصناعة والثقافة، تاريخ العلاقات الاجتماعية والضوابط والمعايير، تاريخ الفنون والآداب والعلوم، تاريخ اللغة والأفكار والأخلاق والجمال.

وقد أصيب العالم بالذعر فى الحرب العالمية الثانية حين سقطت معظم العواصم الأوربية الكبرى بين أيدى القوات النازية، وخاصة العاصمة الفرنسية باريس، خوفًا بل رعبًا على منجزات التاريخ الحضارى فى المتاحف والمعارض والمسارح والقصور القديمة والشوارع ذاتها المليئة بالتماثيل والآثار الباقية على مر الزمان، ولم يكن مصدر الرعب سوى الخوف على «الذاكرة» من الضياع، فليست اللوحات والمنحوتات والمخطوطات والعمارات من قبيل التجميل والزخرفة والزينة، وإنما هى الصائغ العبقرى لجواهر التاريخ بخيره وشره. فليست الجواهر سوى المعادن الثمينة على اختلافها سواء أكانت تاجًا لإمبراطور طاغية أو فأسًا بيد فلاح بسيط، قصرًا لإحدى غانيات العصر أو مخطوطًا لقصيدة شاعر مجهول. ليست الذاكرة إذن كتابًا أو عدة مجلدات فى التاريخ يقرؤها الخاصة من أهل العلم، وإنما هى خطاب الزمن الممتد فى الأغانى الريفية العتيقة وأفلام السينما الحديثة، فى الموسيقى الشعبية والعادات والتقاليد والمعتقدات وقواعد السلوك وكل ما تدركه الحواس بدءًا، من الميراث البصرى إلى ميراث الأذن إلى ميراث العقل والوجدان. لذلك تعددت أدوات صنع الذاكرة فى البلدان المتقدمة، فهى لا تقتصر على المتحف والأرشيف والمكتبات الوطنية يرتادها المتخصصون فى البحث العلمى أو السيّاح. إنما هى تتجاوز ذلك كله إلى برامج التعليم فى مراحله الأساسية الإلزامية والمنتديات العامة والخاصة وبرامج الإعلام المختلفة والمؤسسات حتى الطرقات ووسائل النقل ومحطات المترو والسكك الحديدية. أسماء هذه المحطات والشوارع والقرى والمدن واللوحات الجدارية والموسيقى والمكتبات الصغيرة أو – السريعة كما يسمونها – ومسارح الأحياء والحدائق العامة تملأ «فراغ» المسافر والمقيم والعابر، والشروح الصوتية فى المعارض كلها تشحن الذاكرة وتجدد شبابها. تشترك فى ذلك الدولة والأهالى والشركات والأحزاب السياسية والنقابات والاتحادات والروابط. لا تتدخل الأيديولوجيا فى بناء الذاكرة الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية أو الإيطالية أو الأمريكية. لا أحد يستنكر تاريخه بكل ما فيه من بطولات ونذالات ومن فضائل ورذائل، ولا أحد يحتكر معانى أو رموز التاريخ أو يزعم ملكيته «لحقائق» التاريخ. وقائع التاريخ مشتركة، أما التأويل والتفسير فحق مطلق للجميع.

وإلى وقت قريب كانت مصر، بالرغم من كل ما يقال عن ملوكها، واحدة من أهم الأقطار التى تعنى ببناء ذاكرتها، فهى البلد الذى حافظ على كنوزه الحضارية التى تمثل التاريخ

الجماعى للشعب المصرى على مدى العصور. بقيت لنا مصر الفرعونية ومصر اليونانية الرومانية ومصر القبطية ومصر العربية الإسلامية فى «كلّ» واحد متفاعل مع بعضه بعضاً. ربما لا نملك التكنولوجيا الحديثة والإدارة الحديثة التى تساعدنا فى حفظ الذاكرة فضلاً عن بنائها، ولكننا حرصنا دوماً، وفى ظل أصعب الظروف - كالاحتلال والحروب والفقر - على حماية الذاكرة الوطنية من الفقدان.

ولكن الذاكرة، كما أحب أن أكرر، ليست التاريخ المكتوب أو «المحفوظ» فى الأضابير والملفات فقط، ولاهو «التراكم» السردى للحوادث، فهناك مصفاة داخلية فى العقل الجمعى لا تبقى على غير التاريخ الحى باعتباره حياة مستمرة وليس «آثاراً» من الماضى تكفنها المتاحف والمكتبات خلف أسوار زجاجية.

وهناك شواهد مهمة بالرغم من بساطتها على أن هذا «التاريخ الحى» الذى ندعوه بالذاكرة الوطنية يتعرض منذ وقت للتبدد من الخيال العام، ولا أقول من الرأى العام.. ففى برنامج تليفزيونى لم يتمكن المواطنون بدرجاتهم الاجتماعية والثقافية المختلفة (طلاب وعمال وموظفون وتجار ومزارعون) من التعرف على بعض الرموز والوقائع فى بيئتهم التى يعيشون فيها، كأحمد عرابى وأدهم الشرقاوى ومأساة دنشواى وسعد زغلول. وفى استفتاء مُطَوّل تجريه جريدة «الأهالى» بين عيِّنات مختلفة من الجيل الذى ولد منذ ربع قرن - بمناسبة ذكرى هزيمة يونيو ١٩٦٧ - لم يتعرف الشباب على أبسط الوقائع وأشهر الأشخاص. وبدت الأجوبة أحياناً كما لو أن هذا الجيل قد ولد فى كوكب المريخ. حالة من الغيبوبة الكاملة. وفى امتحان شفوى عقدته إحدى المؤسسات، وتقدم إليه مئات من الجامعيين لم يفرق بعضهم بين محمد على مؤسس مصر الحديثة وأحد التجار فى شارع الموسكى، ولا بين قصر المنتزة فى الإسكندرية وكازينو قصر النيل، ولا بين سيد درويش الفنان العظيم والصحفى القديم عبد العزيز جاويش ولا بين مصطفى مشرفة عالم الذرة ويونس شلبى الممثل المعروف.

وليست هذه إلا أمثلة مما آلت إليه الذاكرة الوطنية من ضعف، تحولت خلاله ثقوب المصفاة إلى تمزقات واسعة سقطت منها «الجواهر» التى صنعت المعدن الثمين للشعب المصرى.

ولا تقتصر الذاكرة بالطبع على «المعرفة»، وإنما تجاوزت ذلك إلى السلوك ومنظومة القيم، وكل ما يندرج فى باب «الوعى». لذلك، فإن هناك خطراً متزايداً على ذاكرة الأمة لأن مَحْواً تدريجياً قد طرأ عليها من جهة، ولأن سطوراً أخرى لابد أنها تملأ «الفراغ».

هذه السطور من شأن بعضها أن تقيم الحواجز حيناً بين عصر وآخر وبين مصر

وأخرى، ومن شأن بعضها الآخر أن يخترع تاريخًا لا وجود له. ومن شأن بعضها الثالث أن ترتب الوقائع على نحو يخدم الأيديولوجيا أو السياسة، فتحذف وتضيف وتعدِّل ما شاءت لها الأيديولوجيا والسياسة.

والضحية الأولى فى ذلك كله هو مصر ذاتها، عقلاً ووجدانًا، أرضًا وإنسانًا... ذلك أن تمزق الذاكرة هو فى خاتمة المطاف تمزق الوطن الواحد والشعب الواحد. إنها على هذا النحو تضرب فى جذور الوحدة الوطنية، لا بين أقباط ومسلمين فحسب، بل بين مختلف الخيوط التى يتكون منها نسيج هذا الشعب فالذاكرة الوطنية أداة التوحيد الأولى، وفقدانها - لا قدَّر الله - يهدد الوطن فى الصميم.

وليست السموم البيضاء إلا هروبًا فرديًا من الذاكرة، أما السموم السوداء التى ينتهى مدمنوها إلى العنف والإرهاب، فإنها تشيع مناخًا يحرص على الهروب الجماعى من الذاكرة الوطنية.

(٣)

لم تقصِّر الثقافة المصرية على مدى تاريخها الحديث والمعاصر فى صياغة الذاكرة الوطنية للشعب المصرى . من رفاعة الطهطاوى إلى أحمد شوقى إلى نجيب محفوظ وعادل كامل وعبد الحميد جودة السحار وعادل الغضبان وعلى أحمد باكثير وفتحى الرملى إلى توفيق الحكيم، ومن سليم حسن إلى أحمد فخرى وعبد القادرة حمزة وحسين فوزى وشفيق غربال وحسين مؤنس وجمال حمدان وسليمان حزين. كان هناك من يصوغ ويعيد صياغة مصر القديمة شعرًا ونثرًا، جغرافيًا وتاريخًا، مسرحًا ورواية وقصة قصيرة، وأبحاثًا فى الاجتماع والدين والاقتصاد والأنثروبولوجيا والأدب والحياة اليومية والموسيقى والفلسفة. ومن كتاب السنكسار إلى مؤلفات حبيب سعيد رؤوف حبيب وإيريس المصرى إلى لويس عوض ورياض سريال وزاهر رياض وسليمان نسيم وزكى شنودة وراغب مفتاح وملاكه عريان كان هناك من يصوغ ويعيد صياغة مصر القبطية أفكارًا وإبداعات رسومًا ومنحوتات ألحانًا وتراتيل. ومن الإمام محمد عبده إلى جورجى زيدان ومن المقريزى إلى فتوحات بن عبد الحكم ومن ابن إياس إلى أحمد أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وطه حسين ومن خطط على مبارك إلى عمارة حسن فتحى وقوانين عبد الرازق السنهورى ومن روايات محمد فريد أبو حديد إلى السير الشعبية والملاحم التى أعاد صياغتها ودراستها عبد الحميد يونس وفاروق خورشيد ومحمود ذهنى وعباس خضر وعبد الرحمن الأبنودى. كان هناك من يرسخ أركان مصر الإسلامية فى

الذاكرة الوطنية. ومن محمود مختار ومحمود سعيد إلى راغب عياد وآدم حنين ومن حامد سعيد إلى حسن سليمان ومن كمال سليم وأحمد كامل مرسى وكامل التلمسانى إلى صلاح أبو سيف ويوسف شاهين ومحمد خان وخيرى بشارة وداود عبد السيد، ومن سيد درويش وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف إدريس وعبد الرحمن الشرقاوى وفتحى غانم إلى محمد عبد الوهاب وأم كلثوم ومحمد حسنين هيكل وعبد الحليم حافظ ومن عبد الرحمن الرافعى إلى محمد أنيس ويونان لبيب رزق وطارق البشرى وأنور عبد الملك وفوزى جرجس وشهدى عطية الشافعى وإبراهيم عامر وخالد محمد خالد ومن سعد مكاوى وإحسان عبد القدوس وعبد الحليم عبد الله وحسن الإمام وكمال الشيخ وتوفيق صالح إلى يوسف السباعى وميخائيل رومان ونجيب سرور ومن صلاح عبد الصبور وأحمد حجازى إلى محمد عفيفى مطر وأمل دنقل وبهاء طاهر وعبد الحكيم قاسم وجمال الغيطانى ويوسف الشارونى وإدوار الخراط وأسامة عكاشة ويوسف القعيد ومحمد البساطى، جيوش بلا حصر من الكتّاب والشعراء والفنانين صاغوا ويصوغون بلا كلل ذاكرة مصر العربية الحديثة فى الكتابة والتشكيل والموسيقى والغناء والمسرح وأبحاث التاريخ والاقتصاد والمجتمع والفكر. ومعذرة لمن يظن فى الأمر إطالة دون داع، فهذه الأسماء ومئات بل آلاف غيرها ليست أكثر من إشارات ترد عفو الخاطر، أدلّل بها على أن الثقافة المصرية لم تُقصِّر فى أى وقت فى بناء الذاكرة الجماعية للشعب المصرى، وإعادة بنائها كلما تعرضت لصدع من وطأة الاحتلال أو الغزوات أو لهيمنة الاستبداد والطغيان أو للاختراق.

ثقافتنا الوطنية إذن من أحد الوجوه الثقافية مقاومة لعوامل ضعف الذاكرة أو مخاطر فقدانها أو إحلال غيرها مكانها. ولكن هذه الثقافة تواجه فى زماننا حصارًا مزدوجًا. ليس هو الانفراد بالرأى من جانب السلطة، لأننا نمارس التعددية فى حيِّز غير مسبوق.

وإنما الثقافة المصرية فى الوقت الراهن محاصرة بالإختراق المزدوج من الداخل والخارج على السواء. أما الاختراق من الخارج فلا قِبلَ لنا على مقاومة أسبابه، ولكننا نستطيع إذا كانت هناك الإرادة أن نواجه نتائجه. وأما الاختراق الداخلى فلا يحتاج إلاّ إلى أن تتحول ثقافة المقاومة الوطنية من كونها ثقافة النخبة لأن تصبح ثقافة الأمة، ومن كونها ملفّات وأضابير ومتاحف وأرشيف لأن تصبح ثقافة حياة. وهو أمر كان ميسورًا فى أزمنة الأميّة الساحقة وفى أزمنة الاحتلال السوداء وفى أزمنة الاستبداد الطاغية، فكيف لا تتيسر فى زماننا الراهن؟ الجواب هو الإرادة أيضًا إذا توافرت والاختيار الحاسم بين مجتمع مدنى

حديث وبين الانقراض فى مجتمع الغابة الدموية التى لا عمل لوحوشها سوى تمزيق الحبل السرّى بيننا وبين الحضارة والعصر والمستقبل.

والآن، ماهو الاختراق الخارجى وكيف نواجه نتائجه طالما أننا لا نملك معالجة أسبابه ؟ إنه أولاً الوجه السلبى لثقافة النفط، فالنفط بحد ذاته ليس لعنة، فما أكثر الجامعات ومراكز الأبحاث والمنابر التى يستحيل اتهامها على إطلاقها.

وإنما ثقافة المهاجرين إلى ينابيع «الثروة» قد اختلطت بثقافة اللاجئين إلى «السياسة» وكانت العودة «المظفرة» إلى الوطن اختراقًا ثقافيًا بالمال والسياسة بالمدلول الواسع لكلمة الثقافة، بدءًا من السلوك والزى والأفكار والقيم وليس انتهاءً بشركات توظيف الأموال واعتزال الفن، ومحاولة بناء مجتمع مواز للمجتمع تمهيداً لبناء دولة داخل الدولة وتكفيراً للخارجين من أهل المجتمع وسلطة الدولة وتحريضًا للجميع على الجميع. هذا الاختراق الثقافى بالمال والسياسة، هو فى جوهره اختراق للذاكرة بملء الفراغ الذى تصنعه المخدرات والبطالة والاستهلاك المجنون، بذاكرة أخرى مجلوبة من الخارج أقلها خطراً طقوس السِّحر والتنجيم والخرافات، وأرفعها شأنًا التاريخ الدموى لعصور الانحطاط وما اشتملت عليه من تفرقة وتمييز بين الأعراق والمذاهب والطوائف والأديان، مروراً بتقاليد الظلام والتخلف الذى أطفأ شعلة الحضارة الإسلامية، وكانت تضئ العالم.

والاختراق الخارجى الثانى هو مجموعة الحروب ذات الطابع الدينى أو المذهبى من إيران إلى لبنان إلى السودان. وهى الحروب التى اختلط فيها الفكر بالسياسة بالمصالح الإقليمية. والدور الإسرائيلى فى هذه الحروب كلّها لا يحتاج إلى بيان. ولم يقتصر الاختراق على التخطيط والتدريب والتنفيذ المسلّح لأفكار « تصدير الثورة الإسلامية» من طهران أو «الحدود الآمنة لأرض الميعاد وشعب الله المختار» من تل أبيب أو «تطبيق الشريعة» فى السودان، وإنما كانت حرب إيران والعراق وحرب إسرائيل فى لبنان والحرب بين الشمال والجنوب فى السودان اختراقًا ثقافيًا يمحو الذاكرة الوطنية تدريجيًا ويستبدل بها ذاكرة أخرى تحارب معارك الأسلاف منذ عشرات القرون، جدرانها مطلية بدماء الأقدامين كأنهم حاضرون، ينتقم لهم أحفاد أحفاد الأحفاد من مواطنيهم فى العقيدة والوطن بعد أن هاجر الوطن الواقعى من الذاكرة وسكن مكانه وطن آخر من صنع المخططين للسيطرة على الأوطان جميعًا باسم الدين أو المذهب أو العرق.

ويبقى الاختراق الداخلى الذى يلعب على موجتين: أولاهما الإبقاء على ثقافة النخبة

بعيداً عن ذاكرة الأمة بأن تخلو برامج التعليم والإعلام الشائعة كالماء والهواء من منجزات الثقافة الوطنية التى أشرت إلى أسماء بعض رموزها. لا تتحول المؤلفات العظيمة والرسوم والمنحوتات والموسيقى إلى دماء فى شرايين التلميذ فى البيت والمدرسة والطالب فى الجامعة، وفى عروق كل مواطن يشاهد التليفزيون ويسمع الإذاعة ويقرأ الصحف. وتظل الذاكرة الوطنية احتكاراً لفئة شبه منبوذة من المثقفين. والموجه الثانية هى العكس تماماً: توصيل الذاكرة المضادة إلى مجموع الشعب عبر أكثر أجهزة الإعلام جماهيرية. ولن يغفر المصريون أنهم ذات أمسيات طويلة شاهدوا أجدادهم على شاشة التليفزيون باعتبارهم عبيداً لبنى إسرائيل.

ويمثل هذه الذاكرة المخترقة يحشو «الشاب» مسدسه.

(٤)

من أجمل الكتابات التى كنت أتابعها فى بواكير الشباب تلك المقالات التى كان يكتبها أديب صحفى متمرس اسمه حبيب جاماتى، ربما لا يعرفه أبناء الجيل الجديد. كان يكتب فى «المصور» باباً ثابتاً عنوانه «تاريخ ما أهمله التاريخ» يتناول فيه بعض التفاصيل والهوامش التى لا تسجلها فى العادة الكتب الرسمية أو الأكاديمية من وقائع صغيرة لها أبلغ الدلالات. ولا أعتقد أن جاماتى – وهو لبنانى متمصِّر – كان مؤرخاً بالمعنى الاصطلاحى، ولكنه كان يشبع صبانا بأخيلة باكرة عن دنيا لا نلم بأطرافها.

إلى أن بدأ أحمد بهاء الدين– شفاه الله – يكتب «أيام لها تاريخ» فى مجلة «صباح الخير». وقد جمع الجزء الأول من هذه المقالات التى لاتنسى عام ١٩٥٤ فى سلسلة «كتاب روز اليوسف» وهى مقالات فى التاريخ وغير أكاديمية. ولكنها كانت وما تزال أقرب إلى العقل والقلب من أية أعمال متخصصة. لم يكتب بهاء عما أهمله التاريخ، بل أعاد صياغة التاريخ الإنسانى والسياسى والاجتماعى والثقافى من خلال «بورتريهات» لوقائع وشخصيات مصرية أسهمت فى صناعة التاريخ: عبد الله النديم، جمال الدين الأفغانى، الشيخ على يوسف، محمد فريد، يوسف الجندى، سعد زغلول، عدلى يكن، مكرم عبيد، الشيخ على عبد الرازق، وآخرين.

كان بهاء يلتقط من الوقائع التاريخية أكثرها دلالة مما قد لا يتوقف عندها طويلاً المؤرخون المحترفون، ويربطها بسياق مختلف عما اعتاد هؤلاء المؤرخون، ويعيد بناء الواقعة والشخصيات كأى كاتب قصصى موهوب. لم يكن يكتب التاريخ ولم يكن يكتب قصة أدبية، ولكنه كان يبنى الذاكرة الوطنية لشعب مصر على نحو غير مسبوق . لم يكن يتخيل وقائع أو

شخصيات غير حقيقية، ولكن الخيال المبدع كان كامنًا فى أسلوب تركيب هذه الشخصيات وتلك الوقائع.. وهو الأسلوب الساحر الذى يعيد ترتيب التفاصيل والظلال بما يوحى بفكرة جوهرية: الحرية، الاستقلال الاستعمار، الدكتاتورية الوحدة الوطنية. ولكنك لن تجد هذه الكليشهات مرفوعة على أكتاف الشخصيات كأننا فى مظاهرة من الصيحات والشعارات، وإنما يهمس لك بها الموقف الإنسانى أو السياسى فى صوت غير مسموع. ولم تكن لغة بهاء العذبة الجميلة وحدها هى التى تأسرك، وإنما الفكر الذى يرافق هذه اللغة هو الذى يجذبك إلى محطات العقل المصرى والوجدان المصرى والقطار ماضٍ فى طريق المسقبل : أى أن الكاتب لا يستحضر الماضى لتعيش بين أهل الكهف أو للتحسر عما فات أو لتلعنه، وإنما لتستنير بمخزون الذاكرة فى رؤية مواقع قدميك، وهى تخطو نحو الغد.

هكذا كانت أيام أحمد بهاء الدين التى لها تاريخ، ولكنه ليس تاريخ الحكام وحدهم بل تاريخ المحكومين قبلهم وبعدهم، ليس تاريخ البطولة وحدها، بل تاريخ النذالة أيضًا. ليس تاريخ الأحداث المتراكمة بلا معنى والمسرودة زمنيًا بدقة صارمة، وإنما تاريخ «الدلالة» التى تنطوى عليها هذه الأحداث والدلالة المحورية بدءًا من الثورة العرابية إلى إمبراطورية زفتى إلى محاكمة «الإسلام وأصول الحكم» هى أن المصريين لا يكرهون الأجنبى، ولكنهم يكافحون الاحتلال الأجنبى حتى الموت. وهى أيضًا أن المصريين شعب متدين، ولكنهم ليسوا شعبا متعصبًا. وهى كذلك أن المصريين شعب لا يهادن الطغاة والمستبدين، ولكنهم شعب لا يعرف الحروب الأهلية. وهى أخيرًا أن المصريين يعانون من الفقر والأمية، ولكنهم شعب مثقف بأعمق ذخائر الحكمة.

ولم يعد كتاب «أيام لها تاريخ» وحيدًا، فمن أجمل مؤلفات محمد عودة كتاب صغير الحجم كبير القيمة عنوانه «سبع باشوات» لا يسجل أيضًا ما أهمله التاريخ ولا يستبدل تاريخًا بتاريخ، وإنما يركز على «الثقوب» التى أحدثها الاستعمار والاستبداد فى الذاكرة المصرية، فيملأها بعد تمثل عميق لواقع الشعب فى خط سيره المتعرج والمرير من التخلف إلى التقدم، ومن القهر إلى الحرية، ومن الظلم إلى العدالة. وتكاد فى «سبع باشوات» أن تستمع إلى نبضات قلب هذا الشعب فى بكائه المتصل وضحكاته المجلجلة. وتكاد تلمس أن محمد عودة لا يملك قلمًا ساحرًا فقط، بل أذنًا رهيفة تنصت فى خشوع للصوت الخافت الصبور الذى تنطق به أرض هذا الوطن حتى لتكاد هذه الأرض أن تمنح كاتبها الأثير «كلمة السر». وتفاجأ دون شك بهذا الفصل الأخّاذ عن القمص سرجيوس الذى ربما بقى اسمه فى الأذهان عنوانًا على

وطنية الأقباط فى ظل أسوأ الظروف. ولكنها أذهان الجيل الماضى. يستعيد محمد عوده بموهبة كبيرة واقتدار صوت القمص سرجيوس فى مونولوج يحكى لنا قصتة غير المكتوبة وغير المنشورة فى أى مكان. ولكن البصيرة الثاقبة للكاتب تلهمه خطوط هذه القصة وتفاصيلها الصغيرة، وإذا بنا أمام أحد ابطال الشعب المصرى. إذا قال الإنجليز إننا هنا لحماية الأقليات يقول سرجيوس: إذا احتاجت مصر إلى دماء مليون قبطى لتنال حريتها، فإننا مستعدون للتضحية بهذا المليون من أجل مصر واخرجوا من بلادنا. ويحمله المتظاهرون فى ثورة ١٩١٩ إلى الجامع الازهر ليخطب: كلّنا وراء سعد أقباطًا ومسلمين، شعب واحد، الدين لله والوطن للمصريين لا للإنجليز.

ويستمر التقليد الجميل فى الكتابة المصرية بعد أحمد بهاء الدين ومحمد عودة. ها هو ذا صلاح عيسى الذى يستهويه التاريخ منذ أمسك القلم، فهو الوحيد بين أبناء جيله الذى كتب أروع الأسفار عن الثورة العرابية. ولكنه فى كتابه «حكايات من مصر» (١٩٧٣) يواصل بناء الذاكرة الوطنية فى تسعة فصول تلتقط رائحة المأساة من الروح المصرية التى تسعى بين مرارة العيش وقسوة الطغاة أن تشق طريقها إلى الوجود والحضارة. لا يميل صلاح عيسى إلى التشاؤم، ولكن الفنان داخله يقرأ من التاريخ صفحة المأساة الموجعة، لنردد بعده: كيف عشنا إلى اليوم بالرغم من كل هذه الأهوال. وسوف تقرأ الأجيال الجديدة فى هذا السفر الثمين فصلاً ملحميًا مضيئًا عن الأنبا كيرلس الخامس الذى بايع أحمد عرابى وسعد زغلول ولم يبايع بطرس غالى باشا، فأبعدوه إلى الدّير ستة أشهر عاد بعدها من الفاتحين، إذ استقبله فى موكب شعبى جليل المسلمون قبل المسيحيين.

أما أحدث بناة الذاكرة الوطنية وأقدمهم فى المضى على هذا المنوال الفياض بالرؤى، فهو محمود السعدنى الذى نذر نفسه وموهبته الاستثنائية لهذه الصنعة المرهقة غاية الإرهاق والمثمرة أينع الثمار. ولكنه فى كتابه «مصر من تانى» بلغ غاية المراد. إنها السيرة الشعبية للبطل الوحيد: مصر جنّد لها السعدنى لغته الشفافة الساخنة المدعومة بتراث عربى عريق، وجند لها معرفته الواسعة والعميقة بأحوال الديار منذ كانت. وكتب سفرًا يحمل فيه كل سطر خزانة من الرؤى والخبرات التى لايضمها أرشيف أكبر المكتبات وأعظم المتاحف. وكل أعمال السعدنى بناء مستمر للذاكرة المصرية ليس عن الظرفاء أو المضحكين أو عن الولد الشقى فى السجن والمنفى، وإنما عن شعب مصر دون زيادة أو نقصان.

هل سمعتم أن كتابًا واحدًا أو فصلاً واحدًا من هذه الأعمال العظيمة عرف طريقه إلى مناهج التعليم أو برامج الإعلام ؟

(٥)

أجابتنى المخرجة الموهوبة المتميزة إنعام محمد على : بل لقد حاولنا إنجاز ما تطالب به، قمت شخصياً بإخراج إحدى حكايات التاريخ «صعود وهبوط إبراهيم الهلباوى». وهو أحد كبار الرجال الأفذاذ فى تاريخ مصر. ولكن مآسى هذا التاريخ لا تنتهى.. فقد اضطر الهلباوى أن يكون المدّعى العام فى قضية دنشواى التى قتل فيها الفلاحون جندياً إنجليزياً كان فى رحلة مع زملائه يصطادون الحمام. وقامت السلطة الأجنبية بالإنتقام من أهالى القرية الوادعة على نحو بلغ من البشاعة حداً دفع الكاتب الشهير برنارد شو أن يشن حملة فى صحافة بلاده انتهت بنقل المندوب السامى البريطانى اللورد كرومر من مصر. وهو الرجل الذى كان يحكم بلادنا لسنوات طويلة. كان قد أمر بمحاكمة تجرى وقائعها فى دنشواى ذاتها، يرأسها مصريون.

وحكمت المحكمة بالإعدام للبعض وبالجلد للبعض الآخر فى صورة همجية يندى لها الجبين. ولم تكن مأساة دنشواى فقط هى إعدام الفقراء وتشريدهم، وإنما كانت ايضا مأساة المصريين الذين استخدمتهم السلطة الأجنبية بحكم مناصبهم أدوات للقمع الوحشى. وكان نصيب الهلباوى أن يكون واحداً منهم بصفته المدّعى العام. وبالطبع فقد كان بمقدور هيئة المحكمة من المصريين أن تتنحى عن النظر فى القضية أو أن تستقيل بكامل أعضائها. ولكن ما حدث قد حدث. ولم تعد المأساة خاصة بالشهداء من الفلاحين، وإنما أيضاً بالوطنيين الذين طغى «الواجب الوظيفى» على ضميرهم الوطنى.

لقد سبق للكاتب محمود طاهر حقى أن كتب روايته المهمة «عذراء دنشواى» فى عام المأساة نفسه ١٩٠٦ ولكن أحداً لم يلتفت إلى هذا العمل الفنى الوطنى إلاّ بعد ستين عاماً حين تفضّل ابن شقيقه الكاتب الكبير يحيى حقى بالإشارة إليها فأعادت نشرها الدار القومية حينذاك. ثم قام أحمد بهاء الدين بإعادة صياغة المأساة من خلال شخصية الهلباوى التى حوّلها محمد حلمى هلال إلى تمثيلية تليفزيونية أخرجتها إنعام محمد على. ولكن القصة لا تنتهى هذه النهاية السعيدة، فقد اعترضت أسرة الهلباوى على السيناريو، ورفعت دعواها أمام المحاكم، وانتهى الأمر بالحكم لصالح السيناريو والتليفزيون. وأذيعت «السهرة» مرة واحدة. بعدها أغلق الموظفون البيروقراطيون الأدراج على الفيلم بالضبة والمفتاح «مراعاة لحساسية ومشاعر أسرة الهلباوى وخشية الدخول فى مشكلات جديدة» كما قيل. وهو أمر غريب، فتاريخ

مصر والمصريين ليس ملكًا لأحد. ومن حق مصر على أبنائها أن يحافظوا على ذاكرتها من التبدد. وليست هناك حياة لفرد أو أمة تخلو من السلبيات، ولكن من حق هذه الأمة ألا تفقد ذاكرتها مراعاةً للمشاعر أو خوفًا من الحساسيات. ولست أذكر قصة الهلباوى إلا كأحد الأمثلة على المعوقات التى تحول دون إحياء الذاكرة الوطنية.

هذا «الإحياء» أرغب فى تسميته بالحضور لأن الذاكرة لا تموت ولاتدفن فى الماضى، ولكنها يمكن أن تحتجب لفترة من الزمن فتحلّ مكانها الذاكرة المضادة للوطن والتاريخ، أو أن يتحول العقل الجمعى إلى ملعب لمباريات السحاب والضباب.

لذلك تعجبنى غاية الإعجاب أحاديث الأستاذ جمال بدوى فى التليفزيون حول تاريخ مصر ووحدتها الوطنية، فهو يتجنب الوعظ والإرشاد، ويركز انتباه المشاهدين على تفاصيل حقيقية موثوقة أهملها التاريخ الرسمى أو أن المؤرخين المحترفين لا يتوقفون عندها طويلاً أو أن مناهج البحث الأكاديمى قد جففتها فى الهوامش أو جمدتها فى قوالب محفوظة تحت درجة الصفر فافقدتها الحياة. جمال بدوى يستخرج هذه الكنوز من بطون الكتب ومتون المخطوطات ويعيدإليها الحياة بأسلوبه الجذاب دون افتعال الموعظة الحسنة، وإنما بتوريط المشاهد، أيًّا كانت درجة ثقافته أو أميّته، فى «المعرفة» أى أن أحدًا لا يستطيع الزعم بأنه لم يكن يعلم.

وعلى سبيل المثال، فقد شرح جمال بدوى فى إحدى الحلقات فتح مصر. ولم يخرج عما ذكره ابن عبد الحكم فى كتابه العظيم. ولكنه توقف بصبر وأناة عند موقف الأقباط من الفتح، وكيف أن «العدو» بالنسبة لهم كان الاحتلال الرومانى. وكانت معركة العرب المسلمين مع هذا العدو، وليس مع أهل مصر. ويحكى الأستاذ بدوى الحقائق الدامغة التى تدل على أن الكنيسة المصرية لعبت دورًا إيجابيًا فى نجاح الفتح وانتصار الإسلام على الرومان.. ذلك أن مصر القبطية ظلت مضطهَدة أكثر من ستة قرون تحت النير الرومانى سواء حين كانت روما وثنية أو حين تنصَّرت. كان الأقباط – أى المصريون – يُعبروُن عن وطنيتهم بعقيدتهم، فعندما كانت الإمبراطورية الرومانية وثنية كانت المسيحية المصرية دفاعًا عن الوطن ضد الغزاة. وقد اتخذ المسيحيون المصريون من عام الشهداء – الذى قتل فيه دقلديانوس مئات الألوف – بداية التقويم القبطى، وهو تقويم الفلاح المصرى مسيحيًا كان أو مسلمًا إلى اليوم. وعندما تحولت الإمبراطورية إلى المسيحية رفض أقباط مصر الاحتلال باسم الدين فاختاروا المذهب الأرثوذكسى لترجمة هذا المعنى: عقيدتنا الوطنية تأبى الغزو الأجنبى باسم المسيحية.

لذلك كان الفتح العربى بمساعدة أهل البلاد وتحريرهم من الاحتلال الرومانى. ثم

كانت المواثيق التى ربطت بين مصر والإسلام على نحو بعيد كل البعد عن قهر الضمائر وانكسارات الروح. وأصبح ما يضير مصر يضير أهلها جميعًا، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين، وما يسعدها يسعد أهلها جميعًا دون تفرقة أو تمييز.

ولكن الذاكرة التى لا تستوعبها مناهج التعليم أو برامج الإعلام تحتاج إلى سدّ الفجوات التى تتسبب فى كثير من سوء الفهم فالعبرة الأولى والأساسية من تاريخ المسيحية المصرية أنه تاريخ وطنى وأن الكنيسة التى قاومت واستشهدت هى قلعة وطنية، وأن القرار التاريخى بتعريف الصلوات كانت مدخلاً حاسمًا لانصهار الحضارتين المصرية والعربية الإسلامية.

هذه صفحة من تاريخ كل مصرى، بل هى صفحة مضيئة من تاريخ المسيحية والإسلام على أرض مصر، غيابها أو احتجابها عن الوعى الوطنى العام من تجليات ضعف الذاكرة الجماعية مما ييسر تخريبها. وهى صفحة واحدة من صفحات عديدة يمكن استعادتها واستحضارها بمختلف الوسائل ضمن استراتيجية شاملة لا تقاوم النتائج اليائسة والبائسة، بل تعالج المقدمات الغائبة والسياق المفتقد.

المدخل الثانى

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

(١)

ليس أبسط ولا أعقد من تعريف الثقافة. لذلك كان ارتباط المصطلح بالسياق هو الوسيلة الأولى لمعرفة أية ثقافة نعنى حتى لا نتسبب فى أىّ غموض أو بلبلة ونحن نستخدم اللفظ بهذا المعنى أو ذاك. وعلى سبيل المثال، فإننا لا نقصد فى هذا المقام إلى ذلك التصنيف المتداول لثقافة النخبة والثقافة الشعبية، كما لا نقصد تلك المجموعة من الأفكار والقيم والآداب والفنون والعلوم المكتوبة أو المرئية أو المسموعة، وأيضًا لا نقصد ذلك التمييز بين ثقافة قطرية وأخرى قومية. وإنما نقصد بالثقافة العربية فى مجال علاقتها أو علاقاتها بالمتغيرات العالمية. تلك الصورة التى نرسمهاأو ندركها أو نشعر بها عن ذاتنا، وتلك الصورة التى نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن العالم. صورة الذات وصورة العالم فى وعينا الجماعى هى التى نستهدفها بمصطلح الثقافة، مضافًا إلى الصورتين بطبيعة الحال ذلك التفاعل الطبيعى – سلبًا وإيجابًا مدًّا وجزرًا – بينهما.

هناك صور جزئية ونسبية تتشكل داخلنا كأفراد من بيئات عائلية محددة ومن شرائح اجتماعية معينة ومن مهن أو حرف مختلفة. ولكن هذه الصور عن الذات الفردية أو الجهوية أو المهنية تتشكل من الثقافات الفرعية والأنساق المعرفية المباشرة الوثيقة الصلة بالدوائر الضيقة المحيطة بالفرد أو العائلة أو المهنة أوالوسط الاجتماعى القريب. أما صورة الذات الوطنية (أو القومية) فإنها تترسب فى تكوين الفرد وكيان الجماعات من تفاعلات معقدة بين الذاكرة والعقل الجمعى الذى يتشكل بالتدريج والتقاطع من علاقة الثقافة الفرعية بالثقافة العامة أو من علاقة الملامح التفصيلية بالوجه. هكذا تلعب «العلاقة» بين البيئة الصغرى للفرد (الأسرة، القرية، المدينة، وسائل الإنتاج، وسائل اللهو، التقاليد الجهوية، الأعراف الاجتماعية، العادات الدينية..

إلخ) والبيئة الكبرى للوطن دوراً حاسماً فى تشكيل صورة الذات الوطنية، الجماعية، القومية، وما شئت لها من تسميات. وقد تتداخل الثقافات الفرعية فى الوعى العام بحيث تختلف الصورة الفردية عن الذات العامة من الفلاح فى قرية صغيرة إلى العامل فى مدينة كبيرة ومن الشاب الأمّى إلى الشاب المتعلم ومن ابن الجبل إلى ابن الساحل ومن ابن الوادى إلى ابن الصحراء ومن الرجل إلى المرأة ومن الفقير إلى الغنى ومن الطبيب إلى المحامى. ولكن هذه الاختلافات لا تعدو كونها الملامح التفصيلية فى الوجه الوطنى، تؤثر فيه ويؤثر فيها بقدر وعى الجزء بالكل وبقدر وعى الجزء ببقية الأجزاء. يقوم بالربط بين الوعى الجزئى والوعى الكلى: الذاكرة ووسائل الاتصال وتبادل المعلومات والمصالح المشتركة والتحديات الشاملة، كحروب الغزاة وكوارث الطبيعة والطغيان العام. ومن ثم فهناك مراحل يزدهرخلالها الوعى بالذات الوطنية وتتسارع وتائر تشكيل صورتها حين تتقدم وسائل الاتصال وتبادل المعلومات أو حين تتقارب المصالح أو تعنف التحديات وتشتد الكروب العامة أو حين تستلزم مركزية الحكم تنشيط الذاكرة الوطنية.

ومعنى ذلك أن صورتنا عن ذاتنا ليست ثابتة، وإنما هى تتعرض لعوامل القوة والضعف والتشويه والتماسك والتحلل وفقًا لازدهار وانحطاط وتقدم وتخلف الوسائل والغايات التى تشارك فى صنعها.

كذلك الأمر فى صورة العالم التى تولد معها وتنمو وتتطور فى اتصال وثيق بصورة الذات. صورة الطبيعة قد تنحصر فى البداية بين الأرض التى نفترشها والسماء التى تظللنا والحيوانات التى نعرفها، بينما قد تنحصر صورة الإنسان، الآخر، الغريب بين أهل القرى المجاورة أو المدينة القريبة أو العاصمة البعيدة أو جندى الاحتلال الذى يغزونا أو التاجر الأجنبى الذى يزور شواطئنا. وتلك هى الصورة البدائية عن «العالم» الذى نعرفه، قد تكون صورة زراعية منطوية على نفسها، وقد تكون صورة صناعية أكثر إنفتاحًا وتعقيداً، وقد تكون صورة تجارية أكثر إنفساحًا وإنسياباً فى صنع صورة العالم لدى العارفين بالأبجدية، كما لعبت الإذاعة دوراً بالغ الأهمية لدى الجميع، أميين ومتعلمين. ثم كانت منجزات التكنولوجيا الحديثة فى وسائل الإيصال كالسيارة والقطار والطائرة. والتليفون والتلكس والفاكس والتليفزيون، إضافة إلى المدارس والمعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمى وبنوك المعلومات والأقمارالصناعية، وقد أسهمت كلها فى تطوير صورة العالم حسب موقع كل وطن وكل مواطن من تخلف أو تقدم هذه الوسائل. ولكن صورة العالم، بالرغم من هذا التقدم، تصطدم أحيانًا

ببعض الثوابت التى تشكل «عائقًا معرفيًا» واعيًا أو غير واع دون تكوين صورة دقيقة أو أقرب إلى الدقة عن العالم. وفى مقدمة هذه الثوابت الثقافة الشعبية العميقة الجذور فى النفس منذ الطفولة بما تضمه من تصورات واقتراحات وأخيلة وعواطف دينية ومذهبية وطائفية وعرقية وبما أن هناك تناقضات فلسفية أو لاهوتية أو أنثربولوجية بين الأديان والمذاهب والطوائف والأعراق، فإن الانعكاسات الإيمانية أو اليقينية على تكوين صورة العالم تؤثر على شكل ومضمون هذه الصورة من بيئة حضارية أو جغرافية إلى أخرى. وما زالت هناك بعض نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية ممنوعة من برامج التعليم، فضلاً عن برامج الإعلام البالغة التأثير فى الرقعة الأمية الواسعة. لذلك لايدهش المرء إذا كان هناك الملايين الى الآن لا يصدقون أن الارض كروية، أو أنها ليست مركز الكون، أو أن الجنس البشرى لا يختلف من عرق إلى الآخر، فهناك من «يؤمنون» بأنهم ينتمون إلى جنس أرقى أو أدنى من بقية الأجناس، ومن يثقون فى أن العفاريت، وليست الهندسة الوراثية، هى التى تغير الكائنات من النبات إلى الحيوان. وهناك ممن يفسر تقدم الغرب أو الشمال بأن أهل الحضارة الحديثة مسخّرون لخدمتنا بمخترعاتهم واكتشافاتهم، لحكمة لا يعلمها إلاّ الله.

هذه بعض الثوابت التى تعوق الصورة المعرفية عن العالم. ولكن هناك متغيرات تساهم فى هذه الإعاقة بنصيب موفور، كالحروب والأوضاع السياسية التى تزرع الكراهية أو المحبة بين الأمم، وتغذى العقل والوجدان بأوهام وتهويمات قريبة أو بعيدة عن «المعرفة»، كصورة الألمانى عند الفرنسى أو الروسى أثناء الحرب، وكصورة البروتستانتى عند الكاثوليكى فى أواخر العصور الوسطى، وكصورة الشيوعى فى أمريكا المكارثية، وكصورة العربى فى الغرب خلال الحروب مع إسرائيل وكصورة اللبنانى أثناء حرب لبنان وكصورة الفلسطينى أثناء الكفاح المسلح. وهذه كلها متغيرات، فلم يعد الألمانى عدوًا بالفطرة للفرنسى، ولم يعد الشيوعى يخيف أحدًا، وهكذا.. إلا أن هذه المتغيرات تساهم بدورها فى تشكيل صورة العالم لدى المواطن فى أى مكان.

وهناك «علاقة» دائمة بين صورة الذات وصورة العالم فى تكوين الفرد والجماعات والشعوب والأمم. وبموجب هذه العلاقة تصاغ منظومات القيم وأنماط التفكير وضوابط السلوك، الفردى والجماعى. والثقافة ليست فحسب حاصل جمع كمّى بين صورة الذات وصورة العالم فى وعينا، وإنما هى ، بالضبط، عملية التفاعل بين الصورتين. ولعملية التفاعل هذه آليات ومفارقات وتقاطعات.

من أهم الآليات مدى تعميم الذات الوطنية على أفراد أحد المجتمعات، وبعبارة أخرى نصيب الفرد من الذات الجماعية، ومدى انطوائه على الذوات الأضيق، كالذات الجهوية أو المهنية أو العائلية إلى غير ذلك. ومن أهم الآليات نصيب الفرد من الثقافة العامة، ومدى انطوائه على الثقافات الفرعية ومدى قربه أو بعده من الثوابت والمتغيرات. ومن أهم الآليات كذلك سلّم القيم السائد على الإيقاع الاجتماعي، ومحددات الحرية التى تضبط الحراك الاجتماعي.

ومن المفارقات أن تسبق صورة العالم صورة الذات أو العكس فى التبلور، بحيث تنعكس احتمالات «الخلل» فى العلاقة كما نلاحظ على المجتمعات الترانزيت أو مجتمعات السواحل التجارية، وكما نلاحظ أيضًا على المجتمعات المغلقة بالموانع الطبيعية أو بالموانع الأيديولوجية أو بالموانع العرقية، على تناقض النتائج بين النوع الأول والنوع الثانى. ومن المفارقات أيضًا أن تتسبب صورة العالم فى قمع صورة الذات أو العكس، كما فى حالات الاستعمار والتهديدات الحدودية والأوبئة والمجاعات.

ومن أهم التقاطعات الحروب الباردة والساخنة ضد عدو مشترك أو الوقوع الجماعى تحت هيمنة مركزية موحدة أو الكشوف والاختراعات وما يصاحبها من تغييرات فى وسائل وقوى الإنتاج : صواريخ الفضاء، مشروع حرب النجوم، الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات، إلى غير ذلك. وما يصاحب هذه التقاطعات من أفكار وقيم ومؤسسات ثمرة «المعرفة» الجديدة وتصنيع هذه المعرفة وإنتاجها فضلاً عن توظيف الإنتاج والنتائج.

صورتان إذن تصوغان الثقافة، إحداهما للذات والأخرى للعالم، والتفاعل بينهما هو الذى يحدد نوعية الثقافة ومستواها واتجاهها.

(٢)

هل هناك، بهذا المعنى للثقافة، ثقافة عربية ؟ والجواب دون التباس: نعم، مرتين. أما الأولى فهى نعم للحضارة العربية الإسلامية، التى يسلك العربى بمقتضاها، طريقة الفكرى واعيًا بذلك أو غير واعٍ راض بذلك أو غير راضٍ مفصحاً عن ذلك أو «ساكتًا» عنه.

وبالطبع هناك أطروحات مشهورة حول الثقافات القديمة كالفينيقية والبابلية والفرعونية والبربرية والقبطية والسريانية والآشورية وغيرها. ترى هذه الأطروحات فى مجملها أن «الجذور» هى الثقافة مهما تناقضت مع الحدود أو السياسات، وأن استمراريتها إلى اليوم ليست موضع شك فهى حاضرة فى الأديان والمذاهب والمعتقدات. وهناك بين الحين والآخر «صحوة» لهذه الأطروحات فى ظروف ومواضعات يمكن رصدها وتحديدها.

وهناك كذلك أطروحات لا تقل شهرة تحاول التوفيق أو الجمع بين مجموعة الحضارات التى عرفتها إحدى المناطق أو البيئات. وربما كان كتاب ميلاد حنا «الأعمدة السبعة للشخصية المصرية» من أشهرها، إذ يقول بفكرة «الرقائق» الحضارية التى تتكون منها شخصية مصر، فهى فرعونية وقبطية وإسلامية وأفريقية ومتوسطية وعربية.

واقع الأمر أن الأطروحة الأولى تنهار من أساسها أمام «الحياة» ذاتها، فإذا كانت اللغة أداة الفكر الأولى فإن العقل العربى العام يستحيل إلاّ أن يكون عربيًا مهما استطاعت جماعات دينية أو عرقية أن تمارس شعائرها أوحتى تتكلم فيما بينهما بلغات أخرى غير العربية. وإذا كان الإسلام كثقافة وحضارة، قد أصبح خلال أكثر من عشرة قرون متصلة على الأقل، يشكل الوعاء القيمى والسلوكى للمجتمعات العربية على اختلاف أديانها فضلاً عن أنه دين الغالبية الساحقة من العرب المعاصرين، فإن الوجدان العربى العام يستحيل إلاّ أن يكون مسلمًا أيًا كانت العقيدة الإيمانية للعربى المعاصر. أى أن هذا الوجدان يشمل المسلمين وغير المسلمين على السواء، مهما كانت الرغبات والنوايا وحتى الإرادات.. فالمسيحى العربى، والملحد أيضًا، يملكان الوجدان الحضارى المسلم، بوعى كان ذلك أو بغير وعى.

وليس معنى ذلك أن الحضارات القديمة لا وجود ثقافيًا لها. وهنا نستأنف الحوار حول الأطروحة الثانية، فصحيح أن هناك حضارات قديمة عديدة ومؤثرة فى هذه المنطقة أو تلك من المناطق العربية. ولكن التاريخ غربال واسع الثقوب، فالتفاعلات المستمرة بين العصور تحذف وتضيف وتعدِّل ما شاء للأوضاع الجديدة فى كل عصر أن تغيِّر وتبدِّل. حصيلة هذه التفاعلات هى أن الحضارة العربية الإسلامية، بالرغم من أنها أقصر طولاً من حضارة مصر القديمة أو وادى الرافدين، فإنها ليست أقصر عمرًا، فهى المستمرة إلى يومنا، قد أضحت هى الوعاء الثقافى الحضارى الذى يرتكز عليه العرب المعاصرون جميعًا. ولكن هذا الوعاء، أو القاعدة الأفقية، لا تتناقض مطلقًا مع الخصوصيات الإقليمية التى تستجيب للتاريخ الرأسى لكل بيئة أو منطقة. وهو تاريخ التراكمات الحضارية المترسبة من استمرارية المكان ومتغيرات الزمان. ولعل الحذر الواجب التشديد عليه هنا هو استبعاد المطابقة بين الخصوصية والحدود السياسية الراهنة للأقطار العربية، لأن الخصوصية الثقافية – الحضارية تجاوز القطرإلى الإقليم، فقد يكون الإقليم قطرًا وقد يكون أكثر أو أقل.

كذلك لاتجوز المطابقة بين القاعدة الثقافية – الحضارية (الحضارة العربية الإسلامية) والمفاهيم السياسية للأمة أو الدولة القومية. ليست هذه كلها مترادفات، فالحضارة العربية

الإسلامية هوية ثقافية حضارية كالبصمة تميز العربى عمومًا وليس السورى أو العراقى أو الجزائرى خصوصًا، كالتمايز بين الأميركى والأوروبى بالرغم من انتمائهما المشترك إلى حضارة غربية واحدة. لذلك كان «الوطن» العربى افتراضًا بالرغم من كل ما يمكن أن يقال عن تجانس أو تكامل الجغرافيا أو الدين أو اللغة، فالاقتصاد السياسى لم يجعل منه «وطنًا» بعد، بل هو عمليًا وواقعيًا عدة أوطان.

وهنا نصل لنعم الثانية: هناك ثقافة عربية تفرضها الحضارة العربية الإسلامية المشتركة بين شعوب هذه المنطقة، سواء على صعيد النخبة أو على صعيد القاعدة. والتجليات النمطية لكل منها تختلف، ولكنهما يشتركان فى مستودع الذاكرة وينبوع المخيلة. وهناك أيضًا خصوصيات إقليمية تفرضها الحضارات القديمة لكل منطقة ومعدلات الاستمرار والانقطاع فى التاريخ الرأسى لها ونوع الغربال الواسع الثقوب بين مراحلها وآليات التفاعل بين هذه المراحل وأنماط التعامل بينها وبين التاريخ الإسلامى من جهة وبينها وبين العصر الحديث من جهة أخرى. وهذه الخصوصيات قد تكون قومية سياسية تتصل بفكرة الدولة ونظام الحكم، وقد تكون ثقافية تتصل بفكرة المجتمع ونظام القيم. ومرة أخرى فليست هذه الخصوصيات مطابقة دائما لخرائط الحدود القطرية، وإنما نحن نتكلم عن ثقافة البيئة أو المنطقة أو الإقليم الذى قد يكون قطرًا أو أكثر أو أقل. ذلك أننا نقصد بالخصوصية النسق المركزى لخصائص ثقافية أو حضارية محورية من خلال نسيج اجتماعى متكامل. ولا نقصد الخصائص الفرعية التى قد تميز اللهجات أو العادات فى البيئات الصغرى. ولكن هذه الخصوصيات كلها، حتى ما كان منها وثيق الارتباط بإحدى الطوائف الدينية أو العرقية التى لا تنتمى إلى الأكثرية، تتصل فى النهاية بمسيرة الحضارة العربية الإسلامية إزدهارًا أو تدهورًا، تفتحًا أو انطواءً، تمددًا أو انكماشًا.

هذه إذن الثقافة العربية بمعنييها، فكيف تشكلّت منها صورة الذات وصورة العالم فى الوعى العربى المعاصر؟

(٣)

هناك ثلاث صور تفرض نفسها على الوعى العربى المعاصر فى اشتباكه المستمر مع الذات والعالم. هذه الصور ليست مجرد آليات للتفكير، وإنما هى، إلى جانب ذلك، أنماط للسلوك تتولد عنها الأهداف القريبة والبعيدة، والوسائل النظرية والعملية والأساليب فى الرؤية والتخطيط والمعالجات والتنفيذ. وتتشكل هذه الصور من داخل الذات وخارجها على السواء من عناصر كامنة وأخرى طافية على السطح.

وقد تتداخل الصور الثلاث في العقل الواحد، سواء في الأفراد أو الجماعات أو التيارات السياسية والاجتماعية بأقدار تختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. ولكن صورة بعينها تفرض نفسها على التداخل وتغدو هي الصورة المهيمنة. وفي أزمنة الاستقطاب الحاد بين الأفكار ومشروعات الحياة، أي عند مفارق الطرق ونقاط التحول ولحظات الانتقال تخفّ وطأة التداخل وتختفي همزات الوصل وتقوم بدلاً منها حواجز ترتفع قليلاً قليلاً حتى تفصل بين الصور الثلاث فصلاً إطلاقياً يحول دون الحوار.

ويرتبط التداخل بين الصور أو الانفصال بتفاصيل المرحلة التاريخية والقوام الاجتماعي. ونحن الآن في مرحلة تستدعي من الداخل والخارج عناصر تفاعلت وما زالت تتفاعل مع القوام الاجتماعي الراهن للعرب المعاصرين بحيث أنها تنشط في إقامة الحواجز بين الصور الثلاث. والنتيجة المباشرة لذلك انقطاع الحوار في الوعي العام، ولكن النتائج غير المباشرة والتي لا تقل أهمية، أبعد من ذلك بكثير. والمفارقة هنا أن «اللحظة» التي نحياها في العالم المعاصر، أي أنها لحظتنا بقدر ما هي لحظة «الآخرين» أينما كانوا، هي لحظة المخاض لعالم جديد يولد، ويحتاج بالتالي إلى أعمق وأطول حوار في التاريخ الإنساني المعاصر. ونحن جزء من هذه اللحظة وجزء من هذا العالم، نسهم سلباً في مخاضه بما جرى ويجري في بلادنا من حروب أهلية سرّية ومعلنة، وما يتحدانا من كوارث طبيعية بلا حدود، وما يتهددنا من نذر التخلف عن منجزات العصر في التكنولوجيا والعلم الاجتماعي على السواء، وما يتوعدنا من صراعات بالغة التعقيد بيننا وبين أنفسنا وبيننا وبين الآخرين على مختلف الأصعدة والمستويات، اقتصادية واجتماعية وسياسية.

أما الصورة الأولى، فهي الصورة الماضوية. وهي صورة ترى الحاضر وتخطط للمستقبل، ولكنها ترتكز في رؤيتها وتخطيطها على «عصر ذهبي» مغلق على نفسه في الزمان، بلا سياق تاريخي سواء أكان عصراً دينياً أو قومياً أو سياسياً. وهي رؤية وتخطيط يختزلان العصر الذهبي المقصود في المبادئ وتجريده من «الواقع». ولا تلعب الذاكرة في هذه الحال دوراً تاريخياً أو جماعياً، وإنما هي تستلهم «نموذجاً» متخيلاً عن الماضي وتعزله عن الأرض التي أقيم عليها زماناً ومكاناً وإنساناً وعلاقات وقيم وآليات حياة، وتفصل بين تداعياته والأزمنة والبيئات التالية وبين مضاعفاته والعادات والتقاليد ومستويات المعرفة اللاحقة، وتحيطه بالفجوات التي كانت مليئة سلباً وإيجاباً بالافتراضات والاحتمالات والوعود.

هذه الذاكرة غير التاريخية غير الجماعية تستحضر النموذج في كماله غير الناقص وإيجابه غير السالب، باعتباره «المطلق» الذي لا يحتمل مثاله أية شوائب، فهو «المقدس» أيضاً.

ولا علاقة لهذه الصورة الماضوية بما نعنيه من كلمة «تراث» فالتراث بشرى وتاريخى واجتماعى يحتمل النقص والنقد والنقض، وهو ممتد لا يعرف الحدّ، ليس دائرة مغلقة من الألف إلى الياء. أما «الصورة الماضوية» ثمرة الذاكرة غير التاريخية فهى ثابتة من البداية إلى النهاية، لا تعرف الحركة، وإنما «يجب» أن تعرف من خارجها الانتقال «بمعجزة» من الماضى إلى الحاضر أو المستقبل.

لا فرق جوهرياً بين أصحاب هذه الصورة مهما تعددوا أو تناقضوا أو اختلفوا بين تيارات دينية أو علمانية أوليبرالية أو أو اشتراكية، أو تنوعوا بين الإذعان لسلطة النص القديم أو الوسيط أو الحديث أو بين سلطة الفعل القديم أو القريب.ليس للمتغيرات أى حيّز فى قاموس الذاكرة، وإذا جرؤ أحدهم على التفكير بها فللاستشهاد على أنها «انحراف» و«خروج» على النصّ أو الفعل الذى «كان» فى العصر الذهبى. وحين تتراكم المتغيرات وتنفجر فى تغيير يستحيل تكذيبه، فإنها تكون «نهاية العالم» أو «يوم القيامة». وتستوجب الصورة الماضوية فى هذه الأحوال، الانعزال التام عما يجرى فى الحاضر وفى العالم والانطواء على الذاكرة المنتقاة والمجتزأة والناقصة باعتبارها الحق المطلق فى عالم «الباطل» والحفاظ عليها فى مكان أمين من العقل هو ما ندعوه الوجدان على الأرجح، والارتحال بها فى ثياب الشهداء أو لهجات النبوة إلى المستقبل. لا فرق فى ذلك بين انتماءات العصور الذهبية إلى فجر إحدى الدعوات الدينية أو إلى الثورة الليبرالية أو إلى الدولة الليبنية أو السلطنه العثمانية، فالذاكرة المغلقة على ذاتها فى جميع الأحوال لا تنتج سوى «النموذج» المكتمل، يستمد قداسته من خارج التاريخ أو من خارج الجغرافيا، لأنها قداسة «المبادىء» التى لا تعرف الخطأ أو النقص، فهى «المثل العليا».

أما الصورة الثانية فهى الصورة الراهنة التى يرى أصحابها أنها الصورة «الواقعية»، وهى الصورة التى لا تحتاج إلى أية ذاكرة، فالراهن يحتاج إلى التعامل معه دون ظلال من التاريخ باعتباره الواقع الماثل، هو الحياة ذاتها. لا عبرة للجذور أو الفروع، وإنما الاعتبار كله لما يجرى فينا وأمامنا وحوالينا، ما تدركه الحواس وما يثبته «المنطق» وما تؤكده التجربة العملية. لذلك كان الاستسلام لمجريات هذا الواقع بلا ضوابط أشبه ما يكون بالعدمية الفكرية التى تنكر النظر وتمجد التجريب. هذا هوالتيار الذى يقيم الزينات والليالى الملاح لما يدعوه بنهاية عصر الأيديولوجيات. وهو تيار يكتفى بتبريرالمصالح الضيقة المباشرة الراهنة والسريعة وتغيير المواقف. وهو تيار اجتماعى. قبل أن يكون تياراً فكرياً، قصيرالنفس إلى أقصى الحدود، فهو لا يدافع عن طبقة أو عن إحدى شرائحها أو عن تحالف طبقى منظم أو غير

منظم. وإنما هو يساير السيولة الاجتماعية ويحول دون ضبطها أو ربطها، يزدهر فى حالتى الفوضى الاقتصادية واللامبالاة بالعمل العام. يرادف بين الواقع والراهن كأنهما الأبد، ثابت، كامل، الألف والياء، البداية والنهاية. عصره الذهبى هو اللحظة التى يحياها، وبعدها فليأت الطوفان ويهدم المعبد على الجميع. ينظر إلى الماضى كأنه لم يوجد قط، أو كأنها تنتهى بالموت، وقد بدأت الحياة الآن. لا ذاكرة تاريخية له، ولا خيال، ومن ثم كان التقوقع والارتجال، والصورة الراهنة لذلك هى المدرسة القائلة بلا جدوى التاريخ من جهة وأنه لا يجوز التضحية بالحاضر من أجل المستقبل من جهة أخرى. لذلك، فهى ليست مدرسة «الوعود» أو النضال لتنفيذها، بل هى مدرسة «لاوقت للأحلام» ومن هنا كان الاستهلاك برنامجها، حتى بالنسبة لدولاب الإنتاج فهو دولاب استهلاكى. ومن ثم فأقصى درجات اللامركزية وأقصر آجال خطط التنمية وأدنى تدخُّل من جانب الدولة هو منهجها «فى العمل».

أما الصورة الثالثة، فهى الصورة المستقبلية التى تعنى استخدام أحدث منجزات التكنولوجيا خارج سياق المكان، بفقدان جزئى للذاكرة والماضى وشحذ أسلحة الخيال «العلمى» وذلك بقصد ترتيب «المستقبل» على أسس المعطيات الراهنة والممكنة والمحتملة، وبموجب آليات المجتمع المدنى الذى اخترع التكنولوجيا: عصر الكمبيوتر، بالعمل الإحصائى والمسح الميدانى... إلخ. وتهمل الصورة المستقبلية، فى المقابل، القوام الاجتماعى المشخَّص بما يتضمنه من عادات وتقاليد وقيم لاسبيل لقسرها بتعسف داخل قوالب الرؤية.

والصورة المستقبلية لذلك صورة رياضية دقيقة، حتى فى توقع الاحتمالات وتناقض الترجيحات. ولكن هذه الدقة تخطئ كثيراً حساب المفاجآت المقبلة حيناً من التراث وحيناً آخر من خارج المكان. وستظل الدراسة المستقبلية الشاملة التى أجراها مركز دراسات الوحدة العربية نموذجًا لهذه «الصورة» وإخفاقها فى تحسس المستقبل المنظور وتلمس أبعاده الكامنة، فقد صاغت الدراسة – لباحثين عرب من أقطار مختلفة وأحيانًا اتجاهات مختلفة – ثلاثة سيناريوهات للبدائل المطروحة على أسلحة العربية. ولم يأت أحدها على ذكر احتمالات الصراع العربى الإسرائيلى والقضية الفلسطينية على النحو الذى عرفناه فى مؤتمر مدريد والمفاوضات المباشرة الجارية إلى اليوم. ولم يأت أحدها أيضًا على ذكر الخليج والتراكمات التى أفضت إلى انفجار الغزو العراقى للكويت. ولم يأت أحدها على ذكر تفاقم الظاهرة السلفية الراديكالية وما انتهت إليه من تمردات مسلحة تستهدف الاستيلاء على الحكم.

هذا الإخفاق لا يعنى أن الصورة المستقبلية غائبة أو أنها تتراجع. ربماكان العكس صحيحًا، فقد تدفع الصوررة الماضوية أو الصورة الراهنية – كلٌّ من موقعها – إلى ازدهار الصورة المستقبلية كبديل لإحباط الحاضر واليأس من استحضار الماضى.

وإذا كان «الحلم» يجمع بين الصورة الماضوية والصورة المستقبلية على تناقضهما، فإن «الحاضر» يجمع بين الصورة الراهنية والصورة المستقبلية التى تعتمد على معطياته. ومع ذلك فإن الصورالثلاث تفتقد الإبداع. فنحن منذ عام ١٩٦٧، وقبل حوالى ربع قرن من المتغيرات العالمية اللاهثة خلال العقد الأخير، قد عرفنا حالة «السيولة» الفكرية والاقتصادية والسياسية وحتى الجغرافية التى عرفها العالم بعدنا، وما يزال. ولم تكن الحروب الكبرى والصغرى (كحرب أكتوبر وحرب لبنان وحرب الخليج الأولى والثانية)، ولم تكن «ثورة» النفط فى بلاده وخارجها، ولم تكن الخصخصة فى بلادالقطاع العام إلا مشاركة عربية مبكرة فى سيولة العالم الذى انهار اتحاده السوفياتى واتحاده اليوغسلافى واندلعت الحروب العرقية والمذهبية والعنصرية من أقصاه إلى أقصاه، فاختفت دول كبرى وولدت دول صغرى، وما زالت خريطة الكرة الأرضية تهتز ببراكين دموية وزلازل من اللحم والعظم وسيول العنف المدمر.

وكان الإبداع الذى عرفه العرب فى العصر الحديث لا يزيد عن كونه توفيقًا بين ما سُمِّى بالتراث وما سُمِّى بالعصر.. فما يدعى الأصالة والمعاصرة لا يزيد عن حاصل جمع كمِّى ساكن بين القيم الإسلامية العامة والحضارة «الغربية الحديثة». كان المقصود هو تبرير «استهلاك» منجزات هذه الحضارة بموجب الفتاوى «الشرعية» وكان المقصود أيضًا محو التناقض بين «فوائد» هذه المنجزات وجملة القيم والتقاليد والعادات العربية فى أنظمة الحكم السياسى والاجتماعى. لذلك كان يصل هذا التبرير والتنظير إلى ذروته التى أسميناها بالنهضة فى مراحل الطموح إلى الاستقلال عن الأجنبى. وهى فترات قصيرة خلال أكثر من قرن ونصف. وقد ركز المفكرون العرب على هذه الفكرة حتى بدا الأمر وكأننا نعيش فى «نهضة» على مدى قرنين. ولكن التاريخ الحديث والمعاصر يقول إن فترات السقوط أطول من فترات النهضة، حين كان الطموح للاستقلال يخبو. ولذلك، فالظاهرة المعقدة فى ماضينا القريب هى ظاهرة «النهضة والسقوط» معًا، وجهان لعملة واحدة : ثمرة «التوفيق» بين ماسمِّى بالتراث وماسمى بالعصر. لم يكن ذلك على صعيد الفكر المجرد، بل على صعيد البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية قبل ذلك.

وأقبلت هزيمة ١٩٦٧ باعتبارها نهاية النهايات لمقولة «التوفيق» النهضوية. انتهت صورة لذاتنا وصورة للعالم احتلت مواقع الذاكرة والمخيلة فى حياتنا العامة والخاصة، فى أنماط سلوكنا وأسلوب تعبيرنا وطرائق المعرفة. كانت صورتنا عن أنفسنا تعكس صراعًا خفيًا بين رواسب الانتماء إلى الخلافة العثمانية وبين طموحات الاستقلال القطرى عن الإمبراطوريات

الغربية. وكان التراث يعنى لدى البعض الحضارة الإسلامية وفى الوقت نفسه الحضارات القديمة السابقة على الإسلام. وكان العصر يعنى لدى البعض أوروبا الحديثة، وبالذات مقوماتها التكنولوجية بهدف استهلاكها. ولم يكن الغرب حريصاً إلاّ على مصالحه الاستعمارية المباشرة وتحديث المستعمرات فى حدود هذه المصالح. أما حين كان البعض يحاول الاستفادة من الفكر الكامن وراء التكنولوجيا أو من بقية أشكال التفوق الحضارى. فقد كان الغرب نفسه - بواسطة الاحتلال المباشر - أو غير المباشر هو الذى يجهض تلك الطموحات فى نهضة مستقلة حقيقية تغيِّر من جوهر التخلف. ولم نكن فحسب قد تخلفنا عن الحضارة الحديثة فى الغرب، وإنما عن ذروة النهوض فى الحضارة العربية الإسلامية. تلك الذروة التى بلغها الأسلاف من ثلاثة مصادر هى الحرية والعقلانية والمنظور التاريخى.

على أية حال فتاريخنا الحديث، بالرغم من الهيمنة الاستعمارية، ليس نسخة باهتة من التطور الغربى. ولكن التوفيق بين التراث والعصر - بمفاهيم متعددة - قد أفضى إلى ظاهرة النهضة والسقوط التى وصلت حدّها الأقصى فى هزيمة ١٩٦٧ بعد محاولات طموحة للاستقلال الاقتصادى والسياسى أوشكت فى بعض الأحيان أن تدخل بنا إلى رحاب معادلة جديدة للتقدم، لولا أن مقومات أساسية غابت عن هذه المعادلة فكانت هزيمة ١٩٦٧. وبدأت حالة السيولة التى سبقنا بها المتغيرات العالمية الجديدة. بدأت هذه الحالة بأحداثمتوازية فى الوقيت، أحداث اقتصادية وسياسية وعسكرية. ولكنها كانت أيضاً أحداثاً فكرية ضخمة غيرت فى الملامح الأساسية لصورتنا عن ذاتنا: القومية والقطرية. وتغيرت أيضاً صورة العالم فى وعينا. غير أن هذا التغير لم يكن من صورة إلى أخرى، بل اختفت المعادلة التى ارتبطت بها رؤانا لأنفسنا وللآخرين قرنين من الزمان، ولم تحتل مكانها معادلة جديدة فى وقت أحوج ما نكون فيه إلى معرفة مكاننا فى عالم جديد يوشك على الولادة. ومن أخطر مظاهره أنه لن يسمح لأية معوقات أن تقف فى سبيل تقدمه باسم أية شعارات تلألأت نجومها فى الماضى.

هكذا أضحينا أسرى الصور الضبابية الغائمة التى سبق أن حددتها فى ثلاث: الصورة الماضوية، والصورة الراهنية، والصورة اللمستقبلية. وهى صور غير قادرة بطبيعتها على معرفة الصورة الأخرى التى يولد عليها: العالم الجديد.

(٤)

ليست صورة العالم فى حال يسمح بتحليلها. أقصى ما يمكن عمله هو استكشاف عناصرها الأولية. نحن الآن، أى البشرية بأسرها فى حالة سيولة كونية ليس لها شبيه من

قبل. ومن ثم لا تصلح قوانين المعرفة السابقة فى «التنبؤ» بما يمكن أن يكون عليه العالم فى المستقبل المنظور. وفى مقابل فقدان أدوات التحليل القديمة، نحن الآن فى «لحظة» تتيح لمن يرغب ويستطيع أن يشارك فى صنع العالم الجديد.

ثمت مفارقة إذن، ففى الوقت الذى تحطمت فيه وسائل «اليقين» فى تفسير الماضى والانتفاع بنتائجه (ولا أقول قوانينه) فى فهم الحاضر وتلمس تخوم المستقل، فى هذا الوقت تمامًا أتيحت الفرصة كاملة لمن يملك القدرة والإرادة أن يشارك فى صنع هذا المستقبل.

ما هى العناصر الأولية لحالة «السيولة» التى يعيشها العالم الآن ؟

إنها أولاً، حالة سيولة جغرافية، فهو عصر نهاية الإمبراطوريات. لم يكن هذا العصر قد انتهى بنهاية الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، ولم يكن قد انتهى بنهاية الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية بعد الحرب العالمية الثانية. ولكنه انتهى رسميًا بنهاية الإمبراطورية السوفياتية بعد حرب باردة أكثر طحنًا من الحربين الساخنتين. والإمبراطورية السوفياتية لم تكن مجرد إمبراطورية عقائدية، فهى ذاتها الإمبراطورية القيصرية التى قامت على مراحل من التمدد والانكماش على مدى قرون. وقد كانت «تركة» ورثتها الدولة اللينينية ولم تؤسسها. وليس تفتُّت «الاتحاد اليوغسلافى» إلا صورة دموية مصغرة لما وقع سلميا – تقريبا – فى الاتحاد السوفياتى السابق ودولة تشيكوسلوفاكيا فيما بعد، والإمبراطورية الأثيوبية منذ وقت قريب. ولكن الاتحاد السوفياتى يتميز عن بقية تجارب التقسيم والإنقسام والتفتت التالية لانهياره بأنه كان إمبراطورية حقًا لا مجازًا، سياسيًا واقتصاديًا وعسكريًا يتميز أيضًا بأن حدود انهياره لم تتضح بعد، فما زالت الحرب دائرة أو كامنة بين أرمينيا وأذربيجان وداخل جورجيا، بل داخل «الاتحاد الروسى» ذاته. وبالرغم من نهاية التجربة الاشتراكية فى أقطار ما يسمى بالكومنولث الجديد، إلا أن اقتصاديات السوق لم توحد بين هذه الأقطار على أسس جديدة. بينما نلاحظ أن هذه الإقتصاديات هى التى تقارب – ولا نقول توحد – بين أقطار غرب أوروبا. ومن ثم يصعب القول إن ما يسمى بسقوط الأيديولوجيا هو الذى أفضى إلى سقوط الإمبراطورية. وربما – أقول ربما بحذر شديد – كان العكس هو الصحيح، بمعنى أن سقوط الإمبراطورية هو الذى أفضى إلى عدة نتائج من بينها التعجيل بإنهاء نظام الحكم السياسى وفلسفته الاقتصادية. أما سبب الأسباب فى إنهاء الحكم الإمبراطورى، فهو استحالة غياب الديمقراطية إلى مالا نهاية، والصدام المباشر بين هذا الغياب والمستجدات على أكثر من صعيد. وقد كان غياب الديمقراطية عن الإمبراطورية السوفياتية على ثلاثة مستويات: الأول عن

جوهر نظام الحكم باكمله بالنسبة لعلاقة الفرد بالدولة أو علاقته بالمجتمع، أى فرد سواء أكان في الشمال أو الغرب أو فى آسيا الوسطى. والمستوى الثانى هو المركزية الروسية بما تعنيه من امتيازات سياسية واقتصادية واحتكار لصنع القرار الإمبراطورى بما يشبه التفوق العنصرى على بقية المناطق والقوميات، والمستوى الثالث هو القمع الطويل الأمد، باسم القيصر قديمًا والشيوعية حديثًا، للخصوصيات الثقافية. لقد تفاعلت هذه التجليات الثلاثة لغياب الديمقراطية فى زلزلة أركان الإمبراطورية التى ما أن عصف بها التخلف والفقر والتأزم السياسى حتى تهاوت غير مأسوف عليها من جانب الذين استفادوا منها. ولا يخلو من المغزى أن الذين قادوا عملية قتل الإمبراطورية ودفنها هم القيادات الشيوعية ذاتها التى سرعان ما أصبحت قيادات الحكم الجديد فى كل الجمهوريات المنبثقة عن الانهيار.

لم يكن ما جرى ويجرى فى الاتحاد السوفياتى السابق خاصًا بهذه الإمبراطورية وحدها، وإنما كان وما يزال وثيقًا أوثق الارتباط بالعالم كله. وإذا كان لينين قد خالف ماركس وقال إن روسـيـا، أضعف الحلقات فى العـالم الرأسـمالى، مهيأة للثورة أكثر من ألمانيـا وبريطانيا، فإن نهاية الإمبراطورية أعادت على نحو ما الاعتبار إلى ماركس. ذلك أنها كانت أضعف الحلقات أيضا فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية. ولذلك تهاوت بسرعة، ولكنها ليسـت أكثر من مدخل إلى تغـيـيـر شامل فى النظام العـالمى. ليس الأمر انتصارًا للرأسمالية على الاشتراكية أو للديمقراطية على الشمولية، فهذا التوصيف المبسط يخلّ بصورة العالم خللاً كبيرًا. وإنما نحن فى عصر نهاية الإمبراطوريات على أبواب عالم جديد كليًا، تتغير فيه معانى الديمقراطية والرأسمالية والليبرالية تغييرات عظمى. حتى التقارب الأوروبى هو فى الوقت نفسه تكريس لنهاية الإمبراطوريات القديمة والحديثة (ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، اليابان) إذ لم تعد أىّ منها قادرة على البقاء منفردة فى عالم اليوم. بينما كان شرط الشروط فى قيام الإمبراطوريات هو المركزية الصارمة المهيمنة. أما الآن، فإن الشركات المتعددة الجنسية العابرة للقارات، والتداخل المثير بين مصالح وسياسات التكتلات الصناعية والتجارية، لا يفسح مجالاً لقيام الإمبراطوريات بالمعنى الجغرافى والسياسى الذى كان.

وإنما على النقيض تمامًا، فإن العلامة الثانية بعد السيولة الجغرافية فى مخاض العالم الجديد هى السيولة الفكرية، لأن فكرة «النموذج» انهارت من أساسها، اشتراكيًا كان أو رأسماليًا. وكانت الفكرة ذاتها قد تجاوزتها العلوم الطبيعية – وخاصة الفيزياء الحديثة – وكذلك الفلسـفـة التى كانت البنيـويـة آخر صيحاتها الأنثروبولوجيّة. ثم أقبلت الأحداث

السوفياتية. وأيضاً فى شرق أوروبا لتؤكد نهاية السطوة التاريخية لفكرة «النموذج» فى الأبنية الاقتصادية والسياسية. وهى ذاتها نهاية فكرة «القَبْليّة» من جهة و «التعميم» من جهة أخرى، ومن ثم «القسر» من جهة ثالثة.

و«النموذج» أطروحة قديمة فى التاريخ والفكر على السواء. وكانت العلوم الطبيعية فى الكثير من مراحل تطورها تمدّ الفلسفة بالتجريدات النظرية التى تغذى التطبيقات العملية، خاصة فى الشأن الاجتماعى، بما سمّى زمنًا طويلاً بالإطار المرجعى. وكان معيار الصواب والخطأ فى أى «نموذج» مقترح هو النجاح أو الفشل الاقتصادى أو السياسى أو الأخلاقى. ولكن الأنثروبولوجيا ذاتها برهنت على أن «التكرار» الذهنى الذى يشكل القاعدة البنيوية للنموذج ليس دليلاً أكيدًا على استقامته المنطقية فى التطبيق. ووصلت المعرفة «النموذجية» إلى طريق مسدود: سواء بوصول التعميم إلى المطلق خارج الزمان والمكان أو بوصول التخصيص إلى ماهو أدنى من النسبى حتى ليشبه الذرات المتماثلة ولكن غير المتماسكة.

وقد صاحب تراجع فكرة «النموذج» فى العلم والفلسفة تراجعًا على صعيد البنية الاجتماعية. وإذا كان الاتحاد السوفياتى السابق تجسيمًا لأقصى ما فى هذه الفكرة من قدرة على التحقق، فقد جاء انهياره بحجم مافيها أيضًا من استحالة، ذلك أن القبلية والتعميم، مهما تسلّحا بالعسكر والأيديولوجيا وأدوات القسر المختلفة، فإن غياب السياق الاجتماعى – التاريخى بين القَبْلية والتعميم يجعل من النموذج هيكلاً هشًا مجوفًا سرعان ما يسقط عند أول رياح أو إعصار. وهذا ماحدث بالضبط فى «المعسكر الاشتراكى». وما أنقذ وما زال ينقذ الرأسمالية هو ليبراليتها القادرة أحيانًا على التكيف مع منجزات العلم، فالرأسمالية الاميركية تختلف عن الرأسماليات الأوروبية، وهذه تختلف فى ما بينها وبينها وبين الرأسمالية اليابانية، وهكذا يقع الصراع النّوى بين اليابان والولايات المتحدة، وبين أمريكا وأوروبا. وهكذا أيضًا تبقى مشكلة أيرلندا الشمالية وبريطانيا دون حل، فقد سقطت فكرة «النموذج» الرأسمالى أيضًا، لأن الليبرالية كالماركسية لا تستطيع أن تكون هى فى كل زمان ومكان. لا قَبْلية ولا تعميم ولا إهدار للخصوصيات الثقافية. هذه هى العلامة الثانية للعالم الوليد، حيث تجاوزت السيولة الفكرية إلى جانب السيولة الجغرافية. تلازما وتفاعلا وما يزالان. لقد أفضت نهاية عصر الإمبراطوريات إلى خريطة جديدة للعالم لم تكتمل بعد، بزوال دول وظهور أخرى واحتمالات الولادة المستمرة لدول فى ضمير الغيب والاختفاء المفاجئ لدول يظن بها البقاء والرسوخ. وليست هذه «الحركة» مجرد تغيّرات جغرافية، فالخرائط الاقتصادية والاجتماعية

والسياسية والبشرية والطبيعية هى الأخرى قيد التغيير، فالكرة الأرضية بما فيها وما عليها آخذة فى التغيّر. وما كان من الممكن للمعرفة أن تتجمد، فالسيولة الفكرية تجاور السيولة الجغرافية، ولكنه تجاور التفاعل والامتزاج والاختراق المتبادل، فانتهاء أطروحة «النموذج» كانتهاء أطروحة «الحتمية» من قبلها وظهور فكرة «الإحتمال» وثيقة الصلة بانتهاء العصر الإمبراطورى أيًا كانت أنماطه وآلياته وعناوينه الأيديولوجية أو المعرفية.

وقد تولّد عن هذه السيولة الجغرافية – الفكرية عنصر ثالث هو السيولة العرقية. والجزء الأكبر من هذاالعنصر مازال خافيًا تحت السطح فى حالة كمون. ولكن الجزء الواضح للعين المجردة ينبئ بمتغيرات عظمى سواء فى أوضاع الأقليات الإثنية أو فى أشكال الحكم الذاتى أو فى مفاهيم الثقافات الفرعية أو فى المشاركة السياسية للسلالات الأصلية والوافدة. وبالرغم من أن البلقان مثل الرقعة الأكثر كشفًا لمعنى السيولة العرقية فى العصر الجديد، إلاّ أن غرب أوروبا ليس أفضل حالاً. وإذا كانت أيرلندا الشمالية تبدو حالةً نموذجية فى المملكة المتحدة، فإن اسكتلندا ليست بعيدة عن الهواجس فى المملكة ذاتها، ولا كورسيكا فى فرنسا والباسك فى أسبانيا وغيرها. هذه «الجراح» القديمة لم تعد مجرد عيون حمراء تنزف، بل أصبحت حروبًا عنصرية معلنة بطول العالم وعرضه بدءا من أحداث لوس أنجيلوس فى الولايات المتحدة وانتهاءً بأحداث ألمانيا المتفاقمة مرورًا بما يجرى فى فرنسا من تشريعات وقائية ضد الهجرة. وليس المظهر الرجراج لأحداث البوسنة والهرسك إلاّ علامة دامية على اختلاط الأوراق الجيوبوليتكية.. فالجمهوريات الجديدة التى حلّت مكان الاتحاد اليوغسلافى السابق سلميًا ليست من مذهب دينى موّحد. بل إن ليتوانيا بعد انفصالها عن موسكو عادت إلى الاختيار الشيوعى باللطريق الديمقراطى دون أن يعنى ذلك عودتها إلى «سابق العهد» السوفياتى. والإقليم الموصوف فى جورجيا بأنه انفصالى لا يختلف فى الدين والمذهب عن بقية أبناء الجمهورية. وهكذا، فليس من تطابق بين العرق والمذهب أو الطائفة التى تريد حكمًا ذاتيًا أو التى تطالب بتحويل الحكم الذاتى إلى استقلال كامل. وهو الأمر الذى يضع «مفهوم السيادة» ومفهوم الأمن وبقية مفاهيم الجغرافيا السياسية فى ضوء جديد.. ففى الوقت الذى تتداخل فيه المصالح الإقتصادية والسياسية والأمنية، وتقوم التكتلات والأحلاف الكبرى برعاية هذا التداخل وحمايته بنوع من الشرعية «الدولية»، فى هذا الوقت تمامًا تبرز العرقية المتناهية الصغر ليس إحياءً لعصر القوميات بل لعصر القبائل والعشائر. وهو الأمر الذى يضيف حدودًا بين «الأقوام» لم تكن موجودة من قبل حتى تجاوز عدد الدول والدويلات المعترف بها دوليًا فى

الأمم المتحدة المائة والثمانين دولة ودويلة. ولكن الاستقلال لم يعد مرادفًا للسيادة، ولم تعد السيادة مرادفة للأمن، ولم يعد الإقليم الواحد – وليس القطر – بمنأى عن التداخلات والتدخلات غير الإقليمية. ولنتأمل الأحداث: غزو العراق للكويت والتحالف الدولى لطرد العراق من الكويت، إشراف الولايات المتحدة المباشرة على انتقال السلطة فى أثيوبيا، التدخل العسكرى الأميركى ثم الغربى فى أحداث الصومال وانقسامه الفعلى إلى أكثر من سلطة على أكثر من أرض، الحكم الذاتى للأكراد فى حماية دولية وانكماش السيادة العراقية جوًا عن سماء الجنوب، كذلك الأمر بين شمال السودان وجنوبه.

هذه السيولة العرقية لم تؤثر فحسب فى مفاهيم السيادة والأمن، بل شاركت بنصيب موفور فى قرب اختفاء مفاهيم «عدم الانحياز» و «العالم الثالث» بكل ما كانت تعنيه هذه المصطلحات من توازنات المصالح وطموحات ماكان يسمى بحركات التحرر الوطنى العالمية. حتى جنوب أفريقيا التى مازال سكانها الأصليون يناضلون من أجل الإلغاء النهائى للحكم العنصرى، تعانى قبائلها من التشرذم العرقى المغلف أو الممتزج بالانقسام السياسى. أما الشعب الفلسطينى فى العصر الجديد، فإنه يقاوم بالحجارة والكلمات كيانًا عنصريًا مسلحًا بأنياب نووية.

والمظهر الرئيسى لهذه السيولة العرقية هو «الإرهاب» الذى يعمّ العالم أجمع، بدءًا من إرهاب المافيا كما هو الوضع الإيطالى، إلى النازيين الجدد فى ألمانيا والصرب فى يوغسلافيا السابقة إلى الإرهاب الإسرائيلى فى فلسطين ولبنان إلى الإرهاب باسم الدين فى بعض الأقطار العربية. ويختلف هذا الإرهاب عما كان عليه فى السبعينيات، حين كان الجيش الأحمر اليابانى والألوية الحمراء الإيطالية ومجموعة بادرما ينهوف الألمانية، وفى وقت لاحق مجموعة «العمل المباشر» الفرنسية والخطف الفلسطينى للطائرات، تعبيرًا عن الفكر اليسارى «المتطرف» .أما الآن فهو «الزمن اليمينى المتطرف» : ضد الأجانب، ضد المهاجرين، ضد حق المواطنة وحق الختلاف، ضد حق تقرير المصير، ضد الأقليات. وبالطبع، فالتفسير القريب والجاهز وهو الأزمات الاقتصادية والسياسية الطاحنة التى يعانى منها العالم المتقدم والعوالم المتخلفة على السواء. ولكن هذا التفسير الصحيح نسبيًا يظل ناقصًا ويحمل تناقضه داخله، إذ ما الذى يجمع بين أزمة الغرب وأزمة الشرق الأوروبى وأزمات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ كيف يصبح الإرهاب عنوانًا عامًا لهذه الأزمات المختلفة اختلافًا شديدًا ؟ وإذا عدنا بالسؤال ربع قرن وواجهنا حركة الطلاب العالمية عام ١٩٦٨ وقلنا: لماذا اختلفت الرايات من تورنتو

ومكسيكو إلى طوكيو وبكين إلى باريس وبراغ إلى القاهرة وبيروت، ومع ذلك كان الجسم الرئيسى لأصحاب هذه الرايات من الطلاب، وكان الزمن واحداً هو عام ١٩٦٨؟ كان الشباب الفرنسى ضد برامج التعليم والمؤسسات البالية، وكان الشباب الصينى يقود «ثورة مايو»، وكان الشباب العربى جريحًا فى هزيمة ١٩٦٧، وبالرغم من هذه الاختلافات فقد كان التوقيت واحدًا وأصحاب الانتفاضة هم الطلاب. هذا التوحّد فى التمرد، من الشريحة الاجتماعية إلى التوقيت الزمنى، بالرغم من تباين الغايات، هو الذى طرح السؤال: لماذا ؟ وقيل يومها فى محاولة الجواب من جارودى إلى ماركيوز أن شباب العالم يرفض ثلاثًا : الحرب (فيتنام والشرق الأوسط) ومجتمع الاستهلاك والشمولية. الشباب هو الذى يموت فى الحروب، وهو المحروم من ثمار التقدم التكنولوجى، وهو المقهور فى ظل التضخم الرأسمالى فى الغرب والتضخم الأيديولوجى فى الشرق والتخلف الشامل فى العالم الثالث. أما التوقيت المتزامن (١٩٦٨) فلأن الستينيات كانت عقد حروب التحرير والحروب الأهلية والانقلابات العسكرية. ومن انقلاب اليونان ١٩٦٧ إلى هزيمة العرب ١٩٦٧ أيضًا كانت الهزائم والحروب تتعانق فى القارات الثلاث المنسية كانت تلك النقطة الزمنية إشارة البدء الخفية لاندلاع «الشرارة المقدسة» من جامعات العالم.

وانتهى الأمر بإخفاق انتفاضة ١٩٦٨ تحت دبابات موسكو العلنية فى الشرق، ودبابات الغرب الخفية فى بقية أنحاء العالم.

لذلك يصبح السؤال الجديد مشروعًا : لماذا وبالرغم من اختلاف الأزمات نوعًا وكمًا، يصبح الإرهاب ظاهرة العصر الحديث، مهما تباينت الوسائل والغايات ؟ فى محاولة الجواب يستأنف التاريخ الحكم على انتفاضة ١٩٦٨. فالإرهاب الحالى هو الامتداد المعاكس للانتفاضة المخفقة. والطلاب الذين كانت تكويهم شهوة تغيير العالم منذ ربع قرن هم الآباء المباشرون للجيل الراهن الذى يرفع السلاح بدلاً من الريشة والقلم والوتر الذى كان يعزف عليه الجيل السابق أحلامه وشعاراته ومظاهراته وإضراباته واعتصاماته، فانتفاضة ١٩٦٨ كانت حتى النهاية مظاهرة عالية سلمية. والآن، وقد سقطت أحلام الآباء فى الغرب والمؤسسة الشمولية فى الشرق، وانتهت حروب التحرير، لم تعد سوى المثاليات المطلقة المجردة كالشرنقة العرقية التى تخرج منها فراشة الإرهاب فى رحلة مستحيلة إلى «أممية» وهمية جديدة لا مكان لها على ظهر الأرض. وتصطدم هذه المثاليات مع المفاهيم الجديدة للسيادة والأمن، فتنفجر حمامات الدم الساخن من شرايين السيولة العرقية فى كل مكان.

ليست هناك مكاسب مطلقة ولا خسائر مطلقة فى أية لحظة استثنائية من نقاط التحوّل التاريخى فى حياة البشرية. لذلك كانت السيولة الجغرافية والسيولة الفكرية والسيولة العرقية فى مقدمة عناصر المشهد الراهن للعالم الجديد. ولكنها مجرد عناصر أولية.

(٥)

ليست ثورة المعلومات والاتصال جديدة تماماً، ولكنها فى العقد الأخير لعبت دوراً حاسماً فى ولادة العالم الجديد مما يجعل منها عنصراً رابعاً أسياسيًا فى مكونات المخاض العسير الذى تعانى الدنيا كلها من آلامه وآماله فى وقت واحد.

وثورة الاتصال والمعلومات، بالرغم من كل ما أنجزته حتى الآن، فإنها - كما يقول علماء المستقبل - مازالت فى بدايتها. وإذا كان هـ . ج . ويلز منذ ثلاثة أرباع القرن قد احتفى بالخيال العلمى فى رواياته حتى قال أن العالم سيصبح «قريتنا الكبرى»، فإن نبوءة هذا الكاتب الإنجليزى لم تعد فى زماننا حلماً. بل أضحت مشهداً يحياه الجيل المعاصر فى مختلف أنحاء المعمورة وفى مختلف تجليات الحياة. كانت الطائرة والتليفون عنواناً مبكراً على تقصير المسافات الجغرافية، كما كانت الإذاعتان المسموعة والمرئية عنواناً آخر على تقريب المساحات الزمنية. وكان المضمون الاقتصادى والسياسى لهذا التقريب وذاك التقصير هو التوسع التجارى والدعائى للدول والشعوب صاحبة الثروة والقوة والنفوذ. لذلك كان الجانب العسكرى خاصة فى العهود الاستعمارية هو أكثر الجوانب بروزاً فى الاستفادة من التقدم التكنولوجى.

ثورة الاتصال والمعلومات الجديدة أضافت إلى المضمون والشكل منجزات جديدة، لأن فى بعض الأحيان حين أقامت الحواجز بين الشعوب والأمم باسم الحروب الباردة والساخنة. كان هناك ما يسمى بالستار الحديدى والقارات الثلاث «المنسية» هنا، والمناطق المحظورة أو المجهولة أو المأهولة بالسكان هنالك. وكانت التكنولوجيا تستطيع «التشويش» أو السيطرة على الإذاعات، وكانت شركات الصناعة الجوية تستطيع الامتناع عن البيع أو الإصلاح أو التطوير. ولم تكن الدنيا «قرية كبرى». وفى عامم ١٩٧٥ لم تتوقف حرب فيتنام فحسب، وإنما عقدت فى هلسنكى أولى جلسات مؤتمر الأمن الأوروبى الذى حضرته الولايات المتحدة وكندا والاتحاد السوفياتى. كان المؤتمر الأول بين الشرق والغرب يرسى مجموعة من المبادئ التى تسمح بفتح الثغرات فى الأستار الحديدية والحريرية. وفى ذلك العام أيضاً - ١٩٧٥ - كانت ثورة الاتصال والمعلومات قد وصلت إلى نقطة تحوّل أو نقطة بداية السلسلة من النجاحات الظافرة فى مجالات متعددة أهمها الإنتاج السلعى الكبير، والاتصال القارّى بالصوت والصورة، صناعة

الصواريخ المضادة للصواريخ، والتبادل الآنى للمعلومات فى أدق صيغ التوثيق، والتجارة العابرة للجنسيات، ونظم الإدارة اللامركزية. كانت الثورة الإلكترونية قد بلغت من الشمول سياقا عالميا للمرة الأولى يؤثر فى كافة مظاهر النشاط الإنسانى سواء الإرسال أو الإستقبال أو فيما بينهما. ولم تعد الأقمار الصناعية مجرد عدسات جاسوسية أو تجارب لاكتشاف الفضاء الخارجى، بل «عوالم كاملة» تخطط وتنفذ استراتيجيات اقتصادية وعسكرية وسياسية وثقافية لا تقل حضورًا عن الكواكب التى تدور حولها أو فوقها.

منذ ذلك التاريخ وقع تطور خطير فى ثلاثة مفاهيم أساسية هى : مفهوم رأس المال ومفهوم الزمن ومفهوم السيادة. أصبحت المعلومات هى رأس المال الجديد. وتحوّل الزمن من التعدد الجغرافى إلى التركيب العالمى. وما ينطوى عليه ذلك من انقلاب شامل فى وسائل الإنتاج وقيمه وعلاقاته، وأيضا قوانين الاستهلاك وأساليبه وغاياته، وأخيرًا معايير الثقافة وآليات الحضارة. ولم تعنى السيادة تعنى السيطرة الإقليمية على حدود دولية جوية وبحرية وبرية. وإنما أصبحت «الشرعية الدولية» عنوانًا حاسمًا لميزان القوى الإقليمى والدولى، فهذه الشرعية تفرض حدودًا عملية أو واقعية للسيادة، لا علاقة لها بأية شرعيات أو حدود أخرى، وما دامت «المعلومات» هى رأس المال الجديد، وقد تحوّل الزمن من التعدد إلى التركيب، وتراجع مفهوم السيادة التقليدى أمام زحف الأقمار الصناعية والحرب الإلكترونية والمصالح الإقتصادية المتشابكة، فقد تولد عن ذلك كله ما يمكن تسميته بسلطة المعرفة. هذه هى السلطة الجديدة التى ولدتها ثورة الاتصال والمعلومات. وهذه السلطة هى التى يمكن مطالعة تفاصيلها فى علامتين فارقتين متلازمتين على وجه التقريب: حرب الخليج الثانية والانهيار السوفياتى. إن المسافة الواقعة بين حرب النجوم فى سماء الخليج وبين الانهيار السلمى لأكبر إمبراطوريات العصر، يمكن إيجازها فى سلطة المعرفة التى تتجاوز التفسير التآمرى للتاريخ إلى آفاق أرحب وأعقد، والتى يستحيل فى ضوئها أن يقال إن نهاية الحرب الباردة اقترنت بسيطرة قوة عظمى وحيدة على العالم. إن ما يستولى على العالم هو سلطة المعرفة، ومن لديه الجزء الأكبر من رأس المال الجديد – المعلومات – هو صاحب النصيب الأوفر فى صنع القرار الدولى. وإذا كانت آليات العصر الإلكترونى هى التطور الذاتى للتكنولوجيا، فإن إنتاج المعرفة هو أحد أطراف الثورة والثروة الجديدتين. وكلما زادت المشاركة فى إنتاج المعرفة اتجه العالم نحو السلام والرخاء، وكلما تضاءلت المشاركة اتجه العالم نحو الحروب بأنواعها والأزمات باختناقاتها وحدّتها. وإذا كان المتقدمون فى إنتاج وسائل المعرفة يسعون لمزيد من التقدم

لمصلحتهم، فإن المتخلفين عن الركب مدعوون لمضاعفة الإنتاج، لمصلحتهم ومصلحة العالم. ذلك أن التقدم الجديد للعالم لن يكون إقليمياً، فهو - بفضل ثورة الاتصال والمعلومات - إما أن يكون عالميا أو لا يكون. ومن هنا فالمتقدمون لن يتورعوا فى سبيل إنقاذ عالمهم عن القفز بقارب النجاة الوحيد - سلطة المعرفة - من الباخرة الغارقة. وهنا يلعب الزمن المركَّب لعبته التى لا علاقة لها بالأوانى المستطرقة من ناحية، ولا بلعبة الكراسى الموسيقية من ناحية أخرى، فلن تتساوى المعرفة فى وقت واحد عند الجمع، ومن لا مقعد له لا مكان له فى اللعبة كلها.

أما العنصر الخامس فى ولادة العصر الجديد فهو الموقف من الطبيعة الكون والإنسان. لقد عرفت الطبيعة متغيرات لاهثة كمفعول بها من داخلها وخارجها، أو كفاعل فى البشر، أو ككشوف لمجهولاتها وما ينبنى على هذه الكشوف من تغييرات بيئية وعضوية وإنتاجية. وقد كان اجتماع «قمة الأرض» فى ريودى جانيرو أواخر عام ١٩٩٢ نموذجًا للإشكالية. كانت الولايات المتحدة وحدها هى التى رفضت بعض قرارات القمة حتى لا تتحمل نصيبها فى مقاومة التلوث، بينما تجاربها النووية وتجارتها الصناعية هى صاحبة النصيب الأكبر فى تلويث الكرة الأرضية. وبدءاً من ثقب الأوزون والارتفاع التدريجى لحرارة الغلاف الجوى وانتهاءً بالسيول والأعاصير والجفاف والتصحر مروراً بعشرات الأمراض والأوبئة المجهولة والمعلومة والمجاعات، فإن الطبيعة لا تتحدى فحسب معانى التقدم والتخلف المستقرة، وإنما تتحدى الطاقة البشرية أينما وجدت على مقاومة الفناء للإنسان والحضارة. وبينما تتوالى الكشوف التى تهز أركان الفلسفة والعلم حول مولد الاكوان - وليس الكون الواحد الذى نزعم معرفته - والإنفجار العظيم الذى نشأت عنه الحياة، فإن الأبحاث تتوالد وتتوالى فى الفيزياء والهندسة الوراثية بما يغيِّر كثيرًا فى الكائنات والبيئات ويغيِّر بالضرورة من رؤانا للحاضر والمستقبل. لذلك كانت الطبيعة أكثرمن أى وقت مضى شريكًا كاملاً فى ولادة العصر الجديد، فليس انتهاء العصر الإمبراطورى مجرد حالة جغرافية أو سياسية، وليس التفتت العرقى مجرد ظاهرة أنثروبولوجية، وليست ثورة الاتصال والمعلومات مجرد طفرة تكنولوجية، وإنما هذه العناصر وغيرها تتفاعل عبر الطبيعة ومتغيراتها، وموقف الإرادة الإنسانية منها.. والطبيعة، كما ندرك الآن، ليست مجرد مجال حيوى للبشر، أو أن «الرسالة الإنسانية» هى السيطرة عليها. هناك حوار بين العلم والفلسفة حول الطبيعة، ولكنها طرف أصيل فى هذا الحوار. وسوف تغدو فى المستقبل المنظور بعض الأطروحات، كنظرية التطور وامتداداتها أو نظرية الاحتمال أو الوعى واللاوعى أو المادية التاريخية أو قوانين الجدل، أفكارًا. كانت هذه كلها

افتراضات عن الطبيعة - والإنسان جزء منها - تناسب السياق التاريخى للعلم والفسفة. ولكنها تحولت إلى «نماذج» لبناء المجتمع و «صنع» التاريخ و «السيطرة» على الطبيعة. وقد انتهت هذه النماذج بنجاحاتها وإخفاقاتها. لم يعد صحيحاً أنه يمكن تطبيق قوانين العلم الطبيعى على المجتمع. ولم تعد «قوانين» العلم ذاته بقادرة على الصمود أمام تحديات الطبيعة وأسرارها التى لم ينكشف سوى القليل النادر منها. وكانت إحدى مدارس التصوير تصف إبداعاتها بأنها « طبيعة صامتة». وأمسى من البديهيات أن الطبيعة تتكلم بلغتها التى أفصحت عن أبجديتها للعلماء على مرّ العصور. ولكن مداخلات الفلسفة والتاريخ كانت تعجز أحياناً عن النطق بهذه اللغة، أى بإخراجها من المعمل أو المختبر إلى الشارع. وبسبب هذا العجز فى تعويق حاسة السمع لدى شعوب وأمم حرصت على استخدام سماعات بالية فلم تصغ للغة الطبيعة، وإنما إلى ما تتوهم أنه الطبيعة، وكانت هذه السماعات من صنع الأسلاف الذين كانوا ضعاف السمع أو الخبرة أو المعرفة. وهم أسلاف لم يكن مطلوباً منهم أن يعملوا لغيرهم فى عصور تالية. ولم يعد ممكناً الآن الاستماع بآذانهم إلى ما تقوله الطبيعة، وما ينبغى فعله بناءً على كلامها الجديد.

وأخطر ما تقوله الطبيعة فى كلامها الجديد ليس ما تبشر به من أدوية للمرضى وتحولات فى الكائنات وسدود مائية وريّ للأرض والحد من المجاعة، فهذا كله لن يتأتى إلا لأصحاب القدرة على اتخاذ مواقف جديدة من الطبيعة والكون بل الأكوان والانفجار بل انفجارات الحياة. مواقف لا تعبدها كما كان يفعل القدماء، ولا تسيطر عليها كما فعل المحدثون، بل تتحاور معها دون شروط عقائدية مسبقة. وفرق كبير سيظل قائماً بين الذين يفسرون الزلازل والبراكين والسيول والأعاصير بأنها من عمل الجن والعفاريت، وبين الذين يحاورون الطبيعة بلغتها. والحوار مع الطبيعة هو لغة العصر الجديد. ولن يفيد أحد من مهمة الترجمة التى يقوم بها الوسطاء، فنزرع الأرض ونشرب من آبارها ونستمطر السماء ونرعى الحيوانات كما كنا فى الماضى، أو نستورد الجرارات وماكينات الضخ ومحطات الكهرباء كما نحن فى الحاضر. لن تحاور الطبيعة أحداً لا يفهم لغتها فى عالم وشيك الولادة.

وفى عالمنا العربى كنوز من الطبيعة تحت الأرض والبحر وفوق الأرض من جبال وسهول وصحارى. الأرض الخصبة الشاسعة والأنهار العذبة والبحار بكل ما تضمه هذه كلها من كائنات، نباتات وطيور وحيوانات. لا ينقصنا سوى إدراك لغة هذه الكنوز والتحاور معها وليس استغلالها أو القضاء عليها حتى تحوّل النيل مثلاً إلى مقبرة والفضاء إلى مجزرة

والأرض إلى أفواه فاغرة. وعلى الشاطئ الآخر هناك أجمل الأشعار التى تغنى للسهول والوديان والأشجار والثمار والأقمار. صلاة وكفر فى وقت واحد.

ولادة العالم الجديد، وحق المشاركة فى صنعه للحصول على بطاقة انتساب إليه، يرتبط بالمفهوم الجديد للطبيعة كطرف فاعل ومؤثر وصاحب لغة يثمر الحوار معها الأعاجيب: فانجازات الفيزياء الحديثة والهندسة والوراثية وحدهما يحققان عالمًا جديدًا يحتاج من يستمتع به إلى رؤية جديدة. وهى رؤية لا تعتمد فحسب على استيعاب العلم الطبيعى وتطبيقاته على مختلف مجالات الحياة، بل تعتمد أولا وأخيرا على الفلسفة التى يمكن إبداعها لمواكبة هذا العلم لإبرام معاهدة الصلح الضرورية لولادة العالم الجديد: بين الإنسان والطبيعة.

ويبقى أن العنصر السادس فى ولادة هذا العالم، وهو الثورات الديمقراطية المعبر عنها الآن فى حالة السيولة العامة، إيجابيًا بالتعدد وسلبيًا بالتفتت. وسيظل إضراب العمال البولنديين فى جدانسك هو العلامة الأولى للثورة الديمقراطية الجديدة فى شرق أوروبا قبل البرسترويكا بخمس سنوات. وكان هذا «النداء» البولندى فى حينه تعبيرًا عن شرق أوروبا بأكمله، وإن كان غوربا تشوف الذى يملك «القوة» هو الذى حوّل النداء من الحلم إلى التحقق. غير أن أحداث بولندا على مدى عقد كامل من الزمان كانت اللهب المستمر الذى أشعل فى النهاية الحريق الكبير حتى وصل إلى قلب الإمبراطورية ذاتها. وربما يحجب هذا التحليل المسافة الواقعة بين عام ١٩٧٥ حين انعقد مؤتمر الأمن الأوروبى الأول فى هلسنكى وكانت حقوق الإنسان بندًا أول فى جدول الأعمال وبين عام ١٩٨٥ حين وصل جورباتشوف إلى قمة السلطة فى الكرملين. وبالطبع، فمن المستحيل أن يكون كتاب البريسترويكا هو الذى أنجز الانقلاب على النموذج السوفياتى وأنجز سقوط الإمبراطورية. وإنما كانت الأزمة الاقتصادية المروعة لدرجة الاستعانة بالغرب لمقاومة شتاء الجوع، كما كان حادث تشرنوبيل المدوى بالفجائع العلمية والتكنولوجية واحتراق الغواصة النووية تحت سطح البحر، واختراق طائرة صغيرة لأحد الهواة لدفاعات المجال الجوى الحصينة، وبوادر التمردات الاستقلالية لدول البلطيق، وإرهاصات النزاعات العرقية فى آسيا الوسطى، وتسريب أكبر قدر من الأفلام والمؤلفات واللوحات والمسرحيات المحرمة والممنوعة إلى الغرب، وارتفاع أصوات المنشقّين فى الداخل والخارج، كل ذلك وغيره من الإشارات الحاسمة على تفكك داخلى فى أوصال الإمبراطورية وتهاوى النموذج وبدء السيولة الجغرافية والفكرية والعرقية، والنشاط المثمر لثورة الاتصال والمعلومات والهيمنة الفاعلة لسلطة المعرفة والتأثير المباشر للموقف الجديد من الطبيعة.

من هذه العناصر، كان لابد من الثورة الديمقراطية التى تخطئ أحيانًا ثم تصحح

الأخطاء، وتصيب أحيانًا ثم تتعقد الخطوات. ولكن الثورة الديمقراطية التى يمكن أن يكون من إيجابياتها التعددية الفكرية والسياسية ومن سلبياتها التفتت العرقى أو الطائفى والحروب الأهلية، ليست ثورة سوفياتية أو شرق أوروبية فقط. كان صوتها عاليًا فى تلك المنطقة بسبب الحكم الشمولى الزاعق والمسيطر منذ أجيال. ولكنها ثورة عالمية بكافة المقاييس. ربما كان صداها سلبيا فى مايجرى فى الصومال، ولكنه لم يكن كذلك فى أثيوبيا وأرتيريا واليمن. ربما كان صداها سلبيًا فى يوغسلافيا، ولكنه ليس كذلك فى الأرجنتين وبيرو والسلفادور. ربما كان صداها سلبيًا فى الصين (مذبحة الميدان السماوى) ولكنه ليس كذلك فى كمبوديا. وربما كان الصراع بشأنها ضاريًا فى أنغولا وجنوب أفريقيا، ولكنه ليس كذلك فى أسبانيا والبرتغال.

هناك أفكار أساسية انتهت كفكرة الحزب الواحد أو القائد، وأضحت التعددية من البديهيات الجديدة. ولم تعد حقوق الإنسان مجرد مبدأ أخلاقى بل ضرورة تفرضها العلاقات الدولية المتشابكة المصالح والغايات. ولم تعد الديمقراطية موقفًا طبقيًا بل كسب إنسانى لجميع الطبقات، فهى النظام السياسى المعبر عن تعدد المصالح. وعلى النقيض تمامًا من الوهم الشائع بأن الليبرالية انتصرت على الشمولية، فإن ثورة الاتصال والمعلومات سوف تغير عاجلاً أم آجلاً من المقومات الراهنة لليبرالية، فلن تتوقف انعكاسات ثورة الاتصال والمعلومات عند أبواب التعددية الحزبية والفكرية والإعلامية، بل سيفتحها على مصراعيها لمعالجة الثغرات المريرة داخلها. ولن تتوقف الثورة الإلكترونية عند أبواب الوفرة الإنتاجية والضمان الاجتماعى للعاطلين، بل سيفتحها على آخرها ليسد الأبواب الخلفية على البؤس الخفى والعنصرية المعلنة وانعدام التوازن بين القارات الخمس. سوف تتدخل نهاية العصر الإمبراطورى للحيلولة دون ولادة إمبراطوريات جديدة غير قومية باسم الشركات المتعددة الجنسية. وسوف تتدخل نهاية «النموذج» لاحترام الخصوصيات الثقافية والحوار بين الحضارات. وسوف تتدخل ضرورات الطبيعة فى حماية الشمال من احتكار التقدم ولإنقاذ الحضارة. وسوف تتدخل سلطة المعرفة لحماية الجنوب من رؤاه الثابتة الساكنة الجامدة إذا شاء الإفلات من الانقراض وحتى لا تتحول شعوبه إلى عبيد العصر الجديد.

هذه أهم عناصر الولادة الجديدة للعالم، فكيف تتشكل صورته عند العرب المعاصرين ؟

(٦)

«ثمت وعى متزايد بأن الثقافات الأخرى، الثقافات غير الأوروبية غير الغربية، يجب أن تقابل بطرق أخرى غير الغزو أو الإخضاع كما قال بول ريكور منذ أكثر من عشرين عامًا، وبأن الانبهار الشبقى والجمالى بـ (الشرق) و (البدائى) وهو شديد البروز فى الثقافة الغربية --

بما فى ذلك الحداثة - ينطوى على إشكالية عميقة. هذا الوعى سيكون عليه أن يترجم نفسه إلى نمط جديد من العمل الثقافى مختلف عن عمل المثقف الحداثى الذى كان يتحدث فى شكل نمطى بثقة على حافة الزمن القاطعة وباستطاعته التحدث باسم الآخرين». بهذه الكلمات كان أندريّاس هويسن يختتم مقالته عما بعد الحداثة (المترجمة فى مجلة القاهرة عدد مارس، آذار ١٩٩٣).

وهى كلمات، كان من الصعب التأكيد عليها بهذا الوضوح من قبل عقدين فقط من الزمان، فقد عاش الغرب منذ عصر التنوير فى القرن الثامن عشر حتى صعود أول إنسان إلى القمر باعتباره مركز الكون، يتحدث باسم الإنسانية كلها و فهو القيمة والمعيار، لأنه صاحب «القوة» و «المعرفة». لم يؤثر على هذا التصوّر قيام الثورة المعاكسة فى روسيا عام ١٩١٧ ولا قيام حلف وارسو عام ١٩٤٥، فقد عُدّتْ الماركسية دائمًا جزءًا لا يتجزأ من التراث الغربى. بل إن ماركس وانغلز لم ينجوا من ضغط «المركزية الغربية» فى تحليل أوضاع المستعمرات كالهند والجزائر فاعتبرا الاستعمار على نحو من الأنحاء عملاً حضارياً.

وبالطبع، كانت المفارقة كامنة فى التناقض بين الاحتفال بالخصوصية الغربية (الأوروبية أساسًا، منذ عصر النهضة إلى الثورة الفرنسية) وافتراض قبولها للتعميم. وكانت المفارقة الثانية هى التناقض بين النزعة «الإنسانية» وترجمتها القانونية ميثاق حقوق الإنسان، وبين وهم «الإنسان الأبيض» بأنه الإنسان عموما. وكانت المفارقة الثالثة هى دعم الاستعمارالغربى للتخلف وتغييب الديمقراطية فى المستعمرات. هذه المفارقات الثلاث تشكل الجذر العنصرى البعيد للأفكار الأساسية فى ثقافة المركزية الغربية: التفوق، النموذج، الهيمنة. وهى الثقافة التى ساندتها القوة والمعرفة، فالاستمرارية التى عرفتها كشوف العلوم الطبيعية والاقتصادية ومناهج التحديث، دعمت فى صورة مباشرة الجذور العنصرية لثقافة المركزية الغربية. وهى الجذور التى لم تر فى «الآخر» إلاّ نسخة أو صدى أو تابعًا. بل إن فكرة الآخر ذاتها كانت ثمرة هذه الثقافة الفوقية المتعالية: بالنظر فى تجاهل أو استخفاف أو ازدراء إلى الثقافات الأخرى والخصوصيات الحضارية للشعوب غير الأوروبية غير الغربية، وإهمال السياق التاريخى لفهم مشكلاته، وتجنب رؤيتها أو العجز عن رؤيتها كجزء لا يتجزأ من «الإنسانية» و«العالم».

هذا الخلل الهيكلى فى البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية لم يشكل تحديًا معرفيًا لدى النخبة العربية الإسلامية خلال الفترة التى سميت بفجر النهضة العربية الحديث. وإنما تم اختزاله فى ثلاثة مظاهر: الأول هو التحدى التكنولوجى، والثانى هو التحدى السياسى،

والثالث هو التحدى الدينى. وكانت الاستجابة لهذه التحديات فى ثلاث أطروحات أيضاً : الاندماج الكامل فى «النموذج» الغربى بوصفه «أرقى» ما توصلت إليه «الإنسانية» أى التوقيع دون قيد أو شرط على مركزية الثقافة الغربية. وكان هناك نقيض هذه الأطروحة باللجوء الحضارى إلى السلف الصالح. وكان هناك التوفيق بين القيم العامة فى التراث والقيم العامة فى الحضارة والوافدة. واتخذت الأطروحة الأولى من خصومها عنوان التغريب، واتخذت الثانية من خصومها وأنصارها عنوان السلفية، ومنحت الثالثة نفسها عنوان النهضة.

كانت جميعها، ولا تزال، أطروحات عصر «التخلف»، وثقافة رد الفعل على « التقدم». وغابت الرؤية النقدية للآخر، بل شاركته التجاهل - غير المبرَّر فى حالنا - للسياق التاريخى هنا وهناك، والاعتراف بالخصوصيات الثقافية، وفرز ماهو قابل للتعميم وما لا يقبل سوى التخصيص. هكذا لم نبدع - منذ ابن خلدون - تنظيراً لفهم الحضارة والتقدم والتخلف. ولم نتخذ من الحوار النقدى مع الآخر أو مع الذات منهجًا فى بناء الحاضر واستكشاف المستقبل، بل اتخذنا على اختلاف أطروحاتنا أسلوبًا ذرائعيًا يفيد اللحظة العابرة والمصلحة الآنيّة. وتلك كانت جرثومة السقوط التى توالدت وتكاثرت وقاطعت النهضة كلّما قامت لها قائمة. وبقيت «مركزية العرب» تهيمن على ثقافة رد الفعل التى هى ثقافتنا باختلاف أطروحاتها. وللهيمنة أشكالها المتعددة سواء بالاحتواء أو بالإبعاد أو بضبط الإيقاع. وهى الأشكال التى يمكن العثور عليها فى مكونات صورتنا عن العالم أو صورتنا لذاتنا، أى فى بنيات ثقافتنا المعاصرة.

ولكن الخلل الهيكلى فى البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية تعرّض لفضح مثير فى موطنه الأصلى على أثر هزتين تاريخيتين هما النازية والستالينية. وهما يمثلان، بالمصطلح الأيديولوجى حينذاك، الشرق والغرب. إحداهما تكشف الجذر العنصرى الرابض فى أعماق المركزية الغربية، والأخرى تكشف الغطاء الذهبى لحقوق الإنسان وقد كان يحجب باسم الإخاء والمساواة معنى الحرية. ولم يكن احتجاب الحرية إلاّ الوجه الآخر للعنصرية، فالنازية والستالينية إذن وجهان لعملة واحدة: هى الإخفاق العملى لمركزية الثقافة الغربية باعتبارها الثقافة «الإنسانية» و «النموذج» القابل للتعميم. لقد وصلت أخيراً القوة بالمعرفة والمعرفة بالقوة إلى نقيض الإدعاءات.

لذلك حين نستمع اليوم إلى هويسن وآخرين يقولون بأن ثمت «وعيًا متزايداً» فى الغرب بأن «الثقافات الأخرى» تستحق لقاء مغايراً لأساليب الغزو والإخضاع كما كان يقول بول ريكور قبل عقدين، فإننا نضيف صيحة جاك بيرك فى ذلك الوقت أيضاً «إن ما ندعوه بسوء

نية، عالمًا ثالثًا لا يحتاج قبل تحليلاتنا لغير المحبة، فهو ليس كوكبًا آخر، وإنما هو جزء لا يجوز أن ينفصل عن خيالنا وإنسانيتنا». وفى ذلك الوقت أيضًا كتب غارودى سلسلة محاضراته فى جامعة طهران تحت عنوان «حوار الحضارات» .. فبالرغم من إجهاض حركة ١٩٦٨ العالمية فإن دلالتها لم تغب عن العقل الجمعى للغرب. كما أن مغزاها الاجتماعى الكونى لم يكن بعيدًا جدًا عن أسس الخلل الهيكلى فى المركزية الغربية. لذلك بدأ الحوار الطويل والذى لم ينته بعد منذ بداية السبعينيات وحتى الآن حول الحداثة وما بعدها.

وإذا كان أجداد الحداثة الغربية ينتمون إلى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بتمردهم على «عقل» القرن الثامن عشر و«تنويره»، فإن الحربين العالميتين الأولى والثانية كانتا الأب والأم للحداثة المعاصرة من الوجودية إلى البنيوية مرورًا بما سُمىَّ فى الآداب والفنون بمدرسة العبث أو المحال أو اللامعقول : التجريد والتشيؤ والكولاج والثقافة المضادة، وفى طليعتها العمارة الحديثة. وأيًا كانت الانتماءات السياسية المعلنة، فقد كان أينشتين وفرويد وأزرابا وندوت. س. اليوت وبيكاسو وكافكا وبروست هم الذين قلبوا القرن التاسع عشر الأوروبى على قفاه حين غيروا رأسًا على عقب مفاهيم الزمان والمكان والذات والموضوع والجسد والنفس. حرثوا الأرض أمام «الحداثة». وكانت العمارة ألصق الأجسام الميتة بالأجساد الحيَّة رائدة التغيير: نحو النسبية والغموض والفانتازيا والحس الفاجع الخفى تحت سطح العادى والمألوف. زلزلت الحداثة أركان عالم أصبح «قديمًا». وقالت أن أحدًا لا يستطيع أن يتكلم باسم آخر، ومن البلاهة أن يتكلم باسم الإنسانية. هذا إذا كان فى مقدور أحد أن يتكلم أصلاً. وكانت موسيقى الروك ورقصات الخنافس والبنطلون الجينز وانتفاضة ١٩٦٨ آخر الكلام. ولم تكن الحداثة قد استطاعت أن تهزم الركن الركين : مركزية الثقافة الغربية. ومن هذه النقطة بدأ الحوار الطويل بين الحداثة وما بعدها. وهو حوار مركّب على المستويات كافة: اقتصادية وسياسية وثقافية، فى العلوم والكشوف والمجتمع والإنتاج والاستهلاك والعلاقات الشخصية والدولية. وليس ما يجرى حوالينا الآن إلاّ بداية التغيّر النوعى لتراكمات العامين الماضيين: أن صورة العالم كله تتغير، وفى القلب منها «مركزية الغرب» التى تتراجع أمام اللامركزية العالمية. لذلك من الخطأ الفادح تبسيط الأمور الذى يؤدى إلى الإخلال الشديد فى وصف ما جرى بأن الحرب الباردة انتهت باختفاء الاتحاد السوفياتى وانفراد الولايات المتحدة بالسيطرة على العالم كقوة عظمى وحيدة. هذه القشرة السياسية إلى جانب موجات العنف العنصرى ليست أكثر من تقلّصات الولادة الجديدة للعالم، لا يجب أن تخفى لُبّ اللباب. وهو أن اللامركزية العالمية، بل واللامركزيات الإقليمية والمحلية، هى الثمرة الشرعية

لمرحلة السيولة الكونية التى نشهدها. وليس انتهاء الأطروحة السوفياتية حول فكرة «النموذج» إلا تجسيداً نوعيًا لانتهاء الأطروحة الغربية الشاملة حول فكرة «المركزية». وبانتهائها تختفى من الفكر الإنسانى أطروحة الثنائية التى تجاوزتها فلسفة العلم ومنجزات التكنولوجيا، فالتعددية التى انطلقت من شبكة الاتصال وإنتاج المعلومات، هى ذاتها المؤهلة لإلغاء التبسيط الثنائى غير المقصور على الثنائية القطبية. وهنا نلتقى بالنقد العميق لموجة ما بعد الحداثة، فانتهاء النموذج بجذره الممتد فى أرض «التقدم» - المركزية الغربية - لا ينهى فكرة «التطابق» وحدها، وإنما أيضاً أفكار التماثل والتشابه. لذلك تغدو عمارة ما بعد الحداثة القائمة على أساس البلوكات الضخمة والمساحات الوظيفية المتماثلة أحد أشكال القبح والقمع والمساواة الوهمية. كما أن الوجبات السريعة التى كانت فى مرحلة الحداثة (خاصة الستينيات) تلبى احتياجات الحركة الشابة فى التمرد على الزمان والمكان أضحت شكلاً من أشكال الاستهلاك المسترخى المستسلم لقوانين الإنتاج الهامشى.

وبانتهاء التطابق الكاريكاتيرى الذى يحتم العسف، والتماثل الذى يرادف انبهار الصورة بالأصل، والتشابه الذى يعنى الازدواجية بين الوجه والقناع تنتهى الثنائية لمصلحة التعدد، أيضًا الواحدية لمصلحة التشابك. ويبدأ التكامل المفتوح بين المختلف والمغاير واللامنسجم. بل إن الاستقامات (المنطقية) للتناظر والتوازى والتقاطع والتقابل فى الرياضة والفيزياء والاقتصاد والفن سوف تتخلى عن مواقعها الراسخة فى الإحصاء والقياس والتفاعل والتعليل والغائية والأدوات الإجرائية لمصلحة التدفق المعلوماتى واكتشافات الأنساق المتداخلة والقيم غير المتوقعة جغرافيًا أو طبيعيًا.

وهذا كله يطرح أمامنا نحن العرب المعاصرين ما يشبه المفارقة: أننا نملك العالم الذى يملكه الآخرون أيضًا. ومن ثم يجب أن نفرق بين ما يجب أن «نعرفه» عن العالم، وما يمكن أن نفكر به وبنا فى هذا الجزء من العالم.

(٧)

«الأفراح والمآتم هم المناخ الانسب للّصوص»، كان يقول تشارلز ديكنز مضيفًا «فى الكوارث والمفاجآت السعيدة يترك الناس غالبًا أبواب بيوتهم مفتوحة». وإذا كانت هذه العبارة البسيطة تصدق على المشاهد الروائية المليئة بالأعاصير والزلازل والانفجارات، فإنها بالرغم من بساطتها تكتسب مصداقيتها أيضًا من المخاض العسير الذى يشهده العالم فى الوقت الحاضر. ذلك أنه وإن كانت السياسة لم تفارق الانتهازية قط، فإن السيولة الكونية الراهنة

تتجاوز السياسة العملية إلى الفكر الذى يشارك فى صياغتها.. حيث لا تبدو «الانتهازية» مصطلحًا أخلاقيًا أو سياسيًا فحسب، وإنما إحدى آليات التفكير فى حالة السيولة التى تحاصر العالم من داخله. وكما قال دوستويفسكى «إذا لم يكن الله موجودًا فكل شئ مباح» فهكذا تفرز اللحظة السائلة خصوصيتها فى غياب الضوابط والمعايير البديلة للموازين القديمة.

والشواهد لا تنقصنا فى اكتشاف الكم الهائل من المتناقضات «السائلة». إن ما نحيا فيه يشبه الفوضى، وهناك بالطبع من يحاول تقنين هذه الفوضى لحسابه. ليس المقصود تحويل الفوضى إلى حالة دائمة، فهى بطبيعتها حالة عابرة. ولكن هناك من يعمل على جنىْ الأرباح الممكنة وتجنب الخسائر المحتملة. وهذا طبيعى أو بشرى، ولكنه على صعيد «الكون» أو «المستقبل» ليس كذلك. إنه أقرب إلى المداخلة التى تستبق الوعود. والمقابل لهذه «الانتهازية» هو المشروع الكونى الذى ينظم ولادة العالم الجديد حتى يصبح نظامًا عالميًا. المشروع فى مواجهة الغياب المؤقت للقانون، أو فى مواجهة القوانين الخاصة المفصّلة على قياس اللحظة العابرة. أعنى أخيرًا قوانين الغاية القائمة على اقتناص الظروف للمصلحة الضيقة المباشرة، قوانين كل يوم بيومه. أنا والآخرون إلى الجحيم.

ولكن الجحيم، على هذا النحو، لن يكون مستقرًا للآخرين وحدهم، فالآليات الذاتية لولادة العالم الجديد، لن تسمح بانبعاجات معزولة للكرة الأرضية. لن تسمح ببقعة هنا ورقعة هناك تعانى من ويلات الضعف والهبوط والتخلف، ذلك أن عدوى الضعف سوف تعرف طريقها السريع إلى الانتشار. وليس مرض الإيدز إلاّ صورة فجة مباشرة لهذا الواقع الجديد. ولن يكون الحلّ فى هذه الحال إلاّ أحد أمرين، إما القيام بمذبحة عالمية جديدة من جانب الأقوياء كمذبحة «اكتشاف أمريكا» ضد الهنود الحمر، أو كمذبحة إسرائيل ضد الفلسطينيين. أى أن هذا الحلّ هو الفاشيّة الكونية، أين منها الحربين العالميتين. وهى الفاشيّة التى يحترق فى أتونها الضعفاء فالأقل ضعفًا فالأقل قوة حتى لا يبقى فى القمة سوى صفوة الأقوياء الذين يسارعون إلى تصفية أنفسهم فى ما يمكن تسميته نهاية العالم. والعكس أيضًا صحيح حين يبدأ الضعفاء (الفقراء والمتخلفون حتى ولو كانوا من «الأغنياء») بالانتحار الجماعى أى بتصفية بعضهم بعضًا على أراضيهم المحليّة فى حروب وهمية بين الأعراق والمذاهب والطوائف، أو فى الامتناع الطوعى والاضطرارى عن كسر أطواق التخلف والانتساب إلى العالم الجديد. ولن يكون الأقوياء من المتفرجين فهى فرصتهم الذهبية لإذكاء اللهيب المستعر بين الضعفاء بعوامل القوة الوهمية (السلاح وتكنولوجيا الاستهلاك.. إلخ). غير أن «انقراض

الضعفاء» – والانفجار السكانى من مظاهره وليس من أساليب المقاومة – لن يكون نهاية الكون، فالاختلال بين الانقراض فى جانب و«الازدهار» فى جانب الآخر، سوف يعثر على مكامن الضعف داخل الأقوياء (بين أهل القمة وسكان القاع وبين الأصول العرقية للمناطق وبين الدولة والمافيا وبين المراكز وأحزمة البؤس وبين المواطنين والمهاجرين.. الخ). ومن ثم سوف تنتقل البؤر الساخنة إلى بلاد الأقوياء (كأحداث لوس أنجيلوس وتعاظم عمليات الجيش السرّى الأيرلندى والأحداث العنصرية فى ألمانيا وتفجيرات المافيا الإيطالية والباسك فى أسبانيا، بالإضافة إلى نزعات الإستقلال العريقة فى أسكتلندا وكورسيكا.. إلخ). أو ينتقل الأقوياء إلى بلاد الضعفاء فى تكذيب تاريخى لمقولة أن فيتنام آخر الحروب كما حدث فى حرب الخليج وحرب الصومال جنبا إلى جنب مع العجز الدموى فى البوسنة والهرسك وفلسطين وأنجولا.

وليست هذه كلها وغيرها أكثر من بروفة أولية للجحيم الممكن فى ظل الفاشيّة الكونية المحتملة إذا تمادت انتهازية «اللحظة السائلة» فى استقامتها لفترة زمنية طويلة. ذلك أن التقدم الذاتى للعلم والتكنولوجيا هو نفسه الذى يمكن أن يؤدى نظريا إلى التدمير الذاتى للرأسمالية فيما لوظلت «رأسمالية بلاغاية»، فاحتكار سلطة المعرفة قد انتقل بالفعل من أيدى شريحة متميزة إلى شريحة أضيق وأكثر تميزًا. وسوف يستمر هذا الانتقال بموجب «التقدم الذاتى» إلى شرائح أكثر ضيقاً وتميزاً إلى مالا نهاية، بحيث تصل الأمور تلقائيًا إلى «التدمير الذاتى» حين يخرج إلى هامش المجتمع طبقات وفئات كانت إلى وقت قريب فى قمته. ويتغيّر شكل الملكية لأدوات إنتاجه المعروفة، ومضمون هذه الملكية أيضًا لم يعد الخطر جاثمًا على العمال – بالمعنى التقليدى لقوة العمل – وحدهم . وإنما يمتد الخطر إلى قوى العمل الذهنى ذاتها التى كانت طاقتها العملية والخلاقة قد تعادلت مع قوى العمل التقليدى فى الولايات المتحدة، فلم تعد هناك فعليًا «طبقة عاملة» بالتعريف الماركسى القديم ولا أيضًا «الكتلة التاريخة» التى تحدث عنها جرامشى. فالتحوّل الذى أصاب قوى الإنتاج ووسائله أصاب أيضًا مفاهيم «الطبقة» ودورها فى الإنتاج والاستهلاك.

ولم يبدأ التدمير الذاتى للرأسمالية بما كنا نشهده من إفلاس المؤسسات الصغيرة لمصلحة الاحتكارات الكبرى، وإنما بإفلاس المؤسسات الكبرى لمصلحة الشركات العابرة للقارات على حساب الاحتكارات القومية. ولم يعد تصدير رأس المال المالى واردًا فى العصر الجديد، لأن التقدم الذاتى للتكنولوجيا لا يحتاج إلى هذا التصدير لمصلحة تصدير منتجات

التكنولوجيا ذاتها سواء إلى الأقطار المسماة تقليدياً بالمتقدمة أو المسماة تقليدياً كذلك بالمتخلفة. على ذلك بلغت مديونية العالم أكثر من الثلاثين تريليونا من الدولارات، تمثل مديونية الولايات المتحدة أكثر من ثلثها. بينما لا تصل مديونية ما كان يسمى بالعالم الثالث إلى ١.٧ تريليون دولار. وهو عكس الشائع تماماً، فالأزمة الطاحنة داخل الرأسمالية أكبر كارثية من قياسها بالعلاقة بين الشمال والجنوب. هذه الحرب الصامتة حتى الآن داخل العالم المتقدم ستكون أكثر دوياً حين لا يعود الإنتاج بحاجة إلى مئات الملايين من البشر، وتتجاوز البطالة أرقامها الراهنة التى تتعاظم يوماً فيوما إلى أرقام فلكية. وهذه الحرب بين وفرة بلا حدود وإرتفاع بلا حدود للأسعار وبطالة بلا حدود، هى النتيجة المتوقعة لما ندعوه بالدمار الذاتى للرأسمالية.

وليس معنى ذلك أن ندعو إلى وقف التقدم التكنولوجى لأنها دعوة مستحيلة، فسلطة المعرفة لا تملك المفهوم التقليدى للإرادة، حتى إذا أرادت. وهو أحد المفاهيم التى تبدلت ضمن التبدلات التى تجرى فى حالة السيولة الكونية بدءًا من قوى الإنتاج ووسائله وانتهاء بقيمة وعلاقاته. ومن ثم فالمجتمع نفسه فى حالة «تحوّل» راديكالية من عصر إلى آخر، لن تفيد معه المقولات الاشتراكية المعروفة بتنويعاتها المختلفة، ولا الأطروحات الليبرالية السائدة.

وإذا كان الانهيار الذاتى للاشتراكية والدمار الذاتى للرأسمالية يصوغان المؤشرات المأساوية إلى فناء العالم بغير حرب نووية وإنما عبر الفاشيّة الكونية، فإن الفوضى العالمية الراهنة تملك مقومات البديل الأقل بأسًا، وهو المشروع الإنسانى لحضارة جديدة. إنه المشروع الذى يسابق المصير التدميرى فى وقت واحد، وبالأدوات ذاتها، دون الحاجة إلى الآليات المدمرة.

لذلك كانت نقطة الانطلاق فى المشروع الإنسانى هى التغلّب التدريجى على الفوضى العالمية والتركيز على الغائية الحضارية بدلاً من التسليم المتقدم العلمى التكنولوجى. أى توظيف هذا التقدم فى إطار برنامج كونى من الغائيات. وهكذا فالتركيز على تطوير برامج التعلم فى الولايات المتحدة واليابان وغرب أوروبا فى مقدمة الهموم التى تضغط على مراكز صنع القرار. كذلك تطوير مفهوم الإعلام الذى دخل مراحل مهمة من اللامركزية والبث النوعى، وكان قد تجاوز مرحلة «الخصخصة» إلى مرحلة الملكية الجماعية البعيدة طبعًا عن إدارة الدولة، بل إن الدولة تدعم القنوات والمحطات الخاصة والنوعية. وأخيرًا، فبالرغم من ازدهار المؤسسات العلمية والتكنولوجية على حساب العلوم الإنسانية فى الجامعات ومراكز البحوث

والفنون الإبداعية، فإن العناية القصوى بالذاكرة الجماعية للأمة تتطور نحو آفاق غير مسبوقة بفضل الخدمة التكنولوجية المتاحة صوتًا وصورة وذاكرات إلكترونية.

هذا المثلث البرنامجي يشحن الأجيال الجديدة بغايات تجاوزت المفاهيم التقليدية للسلام والرخاء والحرية، إلى مفاهيم أكثر راديكالية عن «عالمية العالم» و«وحدة الكون – أو الأكوان» و«وحدة الحضارة» و«تكامل الإبداع الإنساني» و«مصير الكرة الأرضية». إنني أنقل هذه العناوين من واقعية تفرعت عنها علوم إنسانية جديدة وكشوف اجتماعية وأنثروبولوجية جديدة وتنظيرات اقتصادية وأفكار غير مطروقة سواء في النظرية السياسية أو النظرية الجمالية.

هذا الاتجاه برمته ينطلق بعد الغائيّة من وسيلة رئيسية هي ديمقراطية المعرفة: تعدد وسائل إنتاجها وأساليب استهلاكها. وهي عملية صراعية وليست قضية مسلّما بها، فسلطة المعرفة التي غيَّرت من شكل الملكية ومضمونها وبالتالي قوام المجتمعات وما يسمى بآليات السعادة (والمقصود هو الحياة) أضحت تدريجيًا بأيدي العلماء وصفوة المديرين. وهم شريحة لا تتميز بالسمات التي كانت وما تزال لعتاة الرأسماليين. ومن ثم فليست «السياسة» بمدلولها المباشر هي المنظور السائد على رؤاهم. لقد أمسوا «سلاطين» المعرفة الجديدة. والسلطنة في منظورهم لا ترادف الهيمنة على العالم، حتى وإن غدت المعرفة رأس المال في العصر الجديد. ليست السيطرة على الطبيعة ولا على الإنسان هي غاية سلطة المعرفة، وليست أيضًا اليوتوبيا العلمية التي حلم بها ويلز وتوماس مور في الزمن القديم. وإنما تجنيد المعرفة للمزيد منها والمزيد من «الحياة» في وقت واحد. ولكن من ينتج المعرفة هو الذي سيزيد منها ومن الحياة، وليس من يستهلكها. أي أن إنتاج المعرفة شيء، وتحصيلها شيء آخر. لذلك فإن ديمقراطية المعرفة مقصورة على االتحصيل، ولا علاقة لها بعمليات الإنتاج (من حيث أدواته وكشوفه وتطبيقاته). والنقطة الثانية هي أن لسلطة المعرفة أن تتداخل، كما تشاء، في حذف المعوقات التي تحول دون إنتاج أو تطبيق المعرفة باتساع الكرة الأرضية (جغرافيًا واقتصاديًا وسياسيًا وفكرياً كذلك). وهذا هو المصدر البعيد لمفاهيم الأمن والسيادة الجديدة جنبًا إلى جنب مع الخصوصية الثقافية.

وبالطبع هناك ضحايا وتضحيات جسيمة لمن يشارك بالإنتاج والاستهلاك في معرفة العصر. أن معجمًا جديدًا لهذه المعرفة هو قيد الإعداد على أرض الواقع عبر العلوم الإنسانية في حوار تاريخي لم يشهده عصر من قبل. ومن شأن هذا المعجم أن يستبدل لغة جديدة بلغة سادت أمدًا طويلاً من الزمن واستقرت في العقول والقلوب، ومن ثم فعملية انتزاعها لا تقل

قسوة عن جراحات زرع القلب، ولكنها قسوة روحية تمارس على شعوب وأمم قدِّر لها أن تحيا وتموت فى مفترق استثنائى للتاريخ. وإذا كانت «كتلة عدم الانحياز» و «الحياد الإيجابى» قد رحلت فى ذمة الحرب الباردة وفى رحاب العالم الثنائى القطبية، فإن مصطلحات «حركة التحرر الوطنى» أو «العالم الثالث» قد آذنت بالرحيل، وبرفقتها على الأرجح مفردات الاستعمار القديم والجديد والإمبريالية وصراع الطبقات والأممية، بروليتارية كانت أو دينية أو غيرها.

غير أن البشرية المعاصرة بأكملها الآن تجتاز أدق المراحل وأعقدها على الإطلاق، مرحلة الفوضى المخيفة التى لا تشكل نظامًا عالميًا جديدًا. إنها اللحظة السائلة التى تفرض ثمنًا باهظًا للمرور من الجحيم إلى المطهر. وهى اللحظة الفاصلة بين الفاشيّة الكونية والمشروع الإنسانى العالمى لحضارة جديدة. وهى لحظة انتهازية فى الصميم، تزدوج فيها المعايير وتختلط أوراق الأعراق والحدود والطوائف وتطفو نفايات العنصرية وتعلو تشنجات الإرهاب. لقد انتهب مركزية الغرب، وليس فحسب العصر الثنائى القطبية. هذا التعبير الأخير مجرد قشرة سياسية يوحى وهمًا أننا فى العصر الأحادى القطبية. وليس هذا صحيحًا إلاّ بقدر ما هو جزء من نفايات السيولة الكونية. وهى السيولة التى يتصارع تحت سطحها احتمالان للفاشية الأعظم والمشروع الأعظم لحضارة جديدة. وليس انتهاء مركزية الغرب إلاّ مدخلاً لهذا المشروع: تعددية السياقات الإنسانية واحدة وحقوق «الإنسان» وكل إنسان.

(٨)

كما ثارت علوم وفلسفات عصر النهضة الأوروبية على أرسطو وافتراضه الرئيسى بأن الأرض مركز الكون، كذلك تثور سيولة الكون - أو الأكوان - الراهنة على افتراض العصر الحديث الأوروبى بأن الغرب مركز الحضارة الحديثة.

ولكن هذا لا يعنى أن هناك قرارًا غربيًا طوعيًا بالتنازل عن المركزية الغربية. وإنما يعنى أن هذا «القرار» هو أحد تجليات العصر الجديد، وعماده ثورة الاتصال والمعلومات. وإذا كان الغرب الصناعى المتطور إلكترونيًا قد استطاع برصيده من رأس المال القديم (التكنولوجيا والخامات وقوة العمل) ورصيده من رأس المال الجديد (المعرفة) أن يبادر إلى احتواء ثورة المعلومات والاتصال بتأسيس قاعدة إنتاجية عابرة للقارات والجنسيات، فإن المعادلة الجديدة التى تزداد تغلغلاً فى بنية الولادة الجديدة للعالم هى : النمو الذاتى للثورة الإلكترونية كمًّا وكيفًا (مع ملاحظة التغيّر المثير للكم والكيف فى الفيزياء الحديثة)، والتلازم المطرد لهذا النمو فى البنية الاجتماعية: الوفرة فى الإنتاج بمواجهة البطالة. وهى المعادلة التى ألغت عمليًا

التوازنات بين العمل اليدوى والعمل الذهنى وبين القرية والمدينة وبين الضمان الاجتماعى والفقر. وعلى سبيل المثال كان الوضع فى الماضى القريب أن يضغط العمال لزيادة الأجور أما الوضع الراهن فإن صاحب العمل يجرى استفتاء بين العمال لتخفيض الأجور أو الفصل الاقتصادى من العمل أو إعلان الإفلاس. وتأتى النتيجة بأغلبية ساحقة تؤيد تخفيض الأجور. لن يمضى وقت طويل إذنّ، أمام تزايد الوفرة والبطالة معًا، إلا ويصبح الاختيار ضرورة حياة - للحضارة - أو موتها : إما تقليل ساعات العمل إلى الحد الأدنى الذى تستوعبه الثورة الإلكترونية وإتاحة الفرصة للإبقاء على العمل كقيمة إنسانية جنبًا إلى جنب مع استثمار الزمن الفائض على الحاجة فى الغايات الإنسانية والمتعة الابداعية للبشر، وإما الاحتكار المتزايد لسلطة المعرفة من جانب قلة قليلة من العلماء والمديرين أصحاب رأس المال الجديد. وهو اختيار بين الدمار والعمار.، وهو فى الحقيقة إبداع لإنسانية جديدة ونظام اجتماعى جديد لا علاقة له بالمسميات القديمة، أو الفناء.

الجزء الآخر من المعادلة المطروحة الآن بإلحاح على أكبر أدمغة العالم هو العلاقة بين ما كان يسمى بالشمال والجنوب، أى بين الفقراء والأغنياء. وكما أن «الضمان الاجتماعى» فى عالم الأغنياء لن يعود صالحًا لرتق الثوب الاجتماعى المثقوب وتزداد ثقوبه اتساعًا يوم بعد يوم، كذلك المساعدات والديون من المتقدمين للمتخلفين لن تصلح فى المستقبل القريب لرتق الثوب العالمى. عالمية العالم الجديد والجديدة ليست شعارًا أو شعرًا أو شعورًا، وإنما هى واقع كونى يتشكل دونه العدم. ليس فى الأمر حتمية من أى نوع، ولكن النمو الذاتى للثورة الإلكترونية هو الذى يفرض هذه العالمية الجديدة: ليس بتحويل العالم الفقير إلى سوق للإستثمار ونقل التكنولوجيا والتنمية، وما يتطلبه ذلك من مساعدات وديون. وإنما «عالمية العالم» سوف توسع من القاعدة الإنتاجية - وليس الاستثمارية - لثورة الاتصال والمعلومات، بحيث لا تعود المعرفة احتكارًا للقلّة ولا يعود إنتاجها امتيازًا جغرافيًا. ويتحول العالم بأكمله، وليست الشركات المتعددة الجنسية الراهنة، إلى شركة كبرى، بل شركات لا مركزية تتبادل المصالح والغايات والجزئية فالكلية. هكذا يصبح عادلاً اختفاء «العالم الثالث» كأطروحة اقتصادية سياسية، كما اختفى الحياد الإيجابى وعدم الانحياز والتحرر الوطنى. إنه الاختفاء للظهور كجزء لا ينفصل عن العالم. وهو الاختفاء الذى يضحى بالمفاهيم التقليدية للسيادة الإقليمية والأمن الوطنى لمصلحة السلام العالمى - حقًا - والرخاء الشامل للبشرية. أما إذا كانت التضحية من أجل الهيمنة المستجدة، فإن الأمر لن يعدو أكثر ولا أقل من الفاشية الكونية بإفناء الفقراء والضعفاء والمتخلفين.

وما دامت النهاية المزدوجة لعصر الإمبراطوريات والمركزية الغربية ليست قرارًا طوعيًا، فإن إرادة الانتساب إلى العالم الجديد تغدو برنامجًا حضاريًا شاملاً لعالمنا العربى والإسلامى

حيث يلعب الزمن دور البطولة، فنحن فى سباق تاريخى عنوانه الأكيد: نكون أولا نكون.

والمؤشر الرئيسى فى هذا السباق أننا جزء من العالم ولسنا فى مواجهته. إن صورة الذات منفصلة عن صورة العالم فى ثقافتنا المعاصرة. والانفصال يختلف عن الاستقلال، والاستقلال لا يخاصم الوحدة البشرية، بل يحمل التكامل فى صلبه. وهناك ثلاثة حواجز أساسية تدعم الانفصال وتدعو للمواجهة من صنعنا. وهو الانفصال الذى يرحب به الغرب الإمبراطورى والغرب المركزى بدءًا من الاستعمار القديم والجديد الى الأحادية القطبية. هذا الغرب كان ومايزال يستفيد من «الانفصال» الذى يدعو إليه العرب وغيرهم فى العالم الثالث. إنه يجد فى «المواجهة» التى يشدد عليها الفقراء والمتخلفون والمقهورون حجته الجاهزة فى مقاومة التغيير والتشبث بأهداب المركزية والخيال الإمبراطورى. لذلك، فهذا الغرب يلتقى مع غلاة المحافظين فى بلادنا ممّن يرون أننا عالم وحدنا، منفصلون عن العالم الأكبر، بل إننا فى مواجهة هذا العالم بالفعل أو بالإمكان.

تلك هى مقومات الصورة الماضوية عن الذات والعالم فى ثقافتنا: الذكريات من سقوط الأندلس إلى سقوط فلسطين، ثم الأيديولوجيات السلفية بأنواعها القومية والاشتراكية والدينية، وأخيرًا – وربما كانت أولاً – البنيات الاجتماعية المتخلفة عن رواسب عصور الانحطاط بدءًا من العائلة البطريركية والمجتمع الأبوى والنّسق الذكورى المهيمن وانتهاء بسطوة الأيديولوجية الراسخة على أنماط الفكر وضوابط السلوك. وهذه المكونات «للعصر الذهبى» المتخيل هى التى تشكل قوام الذاكرة الجماعية للأغلبية الساحقة، فتلقى الواقع الراهن الذى يستحيل «جهادًا» فى الحاضر من أجل مستقبل قريب أو بعيد نعود فيه «سادة العالم» فنحن الآن فى حالة مواجهة من أجل الفتح المقبل. والمهاجرون منّا إلى أوطان جديدة فى هذا الغرب (أو العالم) لا يرون أنفسهم ضيوفًا ولا من أهل البلاد، فشعاره المكبوت هو الفتح من الداخل، بكل ما ينطوى عليه هذا الشعار السرى من كبت وانعزال وعدوانية تستفيد منها العنصرية المضادة، المكبوتة أو الصاعدة.

نحن فى المقابل لسنا نسخة من تاريخ الغرب، فالعروبة لا تشبه القوميات الأوروبية فى نشأتها وتطورها ولكنها تحولت، بمنطق المواجهة، إلى أيديولوجيا بدلاً من أن تكون هوية ثقافية لجميع العرب على اختلاف أيديولوجياتهم. هكذا تحولت فى الفكر القومى السائد إلى أطروحة عرقية أقرب إلى الفكر النازى، أو أطروحة دينية أقرب إلى الفاشية. بينما لا يحتاج الإسلام إلى مقارنات مع المسيحية ولا إلى مقاربات مع الكنيسة، حيث لا كهنوت ولا رهبنة ولا وساطة بين الإنسان والله فى الإسلام. وإنما كان للإسلام، على نقيض الوضع فى الغرب، دوره

التاريخى فى وحدة العرب. وقد تعرض هذا الدور لاهتزازات عنيفة فى ظل الخلافة العثمانية، ثم فى ظل الاستعمار الغربى الحديث. ومع ذلك فهو دور مستمر يرتبط مع العروبة فى هوية حضارية لا تغيب عن بصماتها المسيحية الشرقية. ولكن هذه الذاكرة الأخرى تغيب عن الصورة الراهنة فى ثقافتنا المعاصرة حيث تجرد التاريخ من فحواه ومغزاه معًا.

نحن إذن بين خندقين أحدهما يرى الخصوصية هى العالم ماضيه وحاضره ومستقبله، فليس من عالم هنا سوى عالمنا القديم والذى يمكن الجهاد أن يبعث حيًا، بصفته العالم المقدس خارج الزمان والمكان. والخندق الثانى لا يرى لنا أية خصوصية، وإنما نحن بلا زمان ولا مكان، فهناك زمان واحد هو زمان الغرب وعالم واحد هو الغرب دون أية تفرقة بين غرب وغرب داخل الغرب بل داخل الأمة الغربية الواحدة.

ولكن هذين الخندقين يلتقيان فى نقطتين حاسمتين : الأولى هى تكريس مركزية الغرب وتغييب المساهمة فى تحويل اللامركزية العالمية إلى واقع. ومن ثم فهما يلتقيان مع غلاة المحافظين والعنصريين فى هذا الغرب، ويخسران – وتخسر معهما – دعم النواة الوليدة لعالمية العالم المتعدد الروافد الحضارية. والنقطة الثانية – والمرتبطة بالأولى ارتباطًا وثيقًا – هى استهلاك تكنولوجيا الحضارة الحديثة من دون المشاركة فى إنتاجها وإبداع معرفتها. أى الابتعاد كليًا عن المساهمة فى بناء القاعدة الإنتاجية للعلم والعالم الجديدين، الأمر الذى يعنى فى خاتمة المطاف البقاء أسرى التخلف ونفوذ الآخرين، مهما بلغ بريق الشعارات من جاذبية السلف الصالح أو إغراءات الانفتاح والاستهلاك.

واقع الأمر أننا لسنا بحاجة إلى تبرير العلاقة السوية مع العالم سواء بالذاكرة المشحونة أو بالذاكرة المنطفئة، فلسنا شعب الله المختار، ولكننا أمة بين الأمم لها خصوصيتها الحضارية فى إطار المساهمة فى إنتاج الحضارة الإنسانية. وهذا هو الدرس الأكيد من الحضارة العربية الإسلامية فى أوج ازدهارها. ليست أغنية من الماضى نرددها بأشواق الحنين، ولكنها درس فى العقلانية والحرية والمنظور التاريخى. حين كانت كذلك شاركت فى بناء الحضارة الإنسانية والعالم. لذلك نحن شركاء أصيلون فى الحضارة الحديثة، غير أن هذه الشركة ليست للاستيراد والتصدير أو التقليد أو العداء، فهذه كلها من دلائل العجز عن المشاركة. وإنما لا بديل لمراجعة جذرية للأفكار والقيم التى ترسخت فى عصور سابقة فأثمرت هاتين الصورتين المشوهتين – الماضوية والراهنة – فى ثقافتنا المعاصرة.

وليس البديل هو الصورة المستقبلية التى تقطع الجذور بالماضى أو الحاضر، وإنما

البديل هو أصعب وأدق عمليات المعرفة: تركيب معادلة حضارية جديدة، أى إبداعها. علينا أن نتقدم شوطًا بعيدًا فى حضارة الأسئلة: ما هى عناصر الولادة الجديدة للعالم ؟ ما هو القابل للتعميم منها، وما هى العناصر الخاصة غير القابلة للتعميم ؟ ما هى العناصر التى يمكن أن نضيفها للحضارة الجديدة وتقبل التعميم ؟ وما هى العناصر الأخرى التى تخصّنا ولا يجوز فرضها على الآخرين ؟

ليست هناك شروط مسبقة بين أطراف، لبناء الحضارات. وإنما هناك شرط الإرادة وشرط المعرفة وشرط القدرة على أن نكون جزءًا من هذا العالم، فالبديل الوحيد لذلك هو الانقراض حتى ولو زادت أعدادنا أضعافًا مضاعفة، فهذه الزيادة ذاتها قد تكون إحدى وسائل الانقراض.

ومن الواضح الآن، أمام أى جدول أعمال لحوار حضارى فعال، أن الثقافة العربية المعاصرة للمتغيرات العالمية الراهنة تعانى من حالتّى غيبوبة: الأولى هى حالة اللامبالاة العامة الرأسية والأفقية فى المجتمع، بمعنى أنها جرثومة داخل البنية الأساسية للثقافة ذاتها وأنها فى الوقت نفسه تخترق القوام الاجتماعى بمختلف قواه وقيمه. ومن ثم فالمثقفون أنفسهم ليسوا أكثر من حاشية ملحقة لتبرير اللامبالاة أو تفسيرها. أما الطلائع الداعية للتغيير فإن أصواتها تظل هامشية كزخرف للديمقراطية، لا أكثر. وهذه الحالة الأولى من الغيبوبة هى اللامبالاة لدى المواطنين بالقضايا العامة والمخاطر التى تهدد فى النهاية مصيرهم الخاص. ونظرة دقيقة على قوائم العضوية فى الأحزاب أو الهيئات والجماعات والمنتديات التى تقاتل من أجل حقوق الإنسان أو الثقافة أو الوحدة الوطنية تدل فى غير عناء على أن الصفوة المختارة من العاملين الحقيقيين فى هذه الحقول لا يمثلون سوى أنفسهم. كذلك الرصد الأمين لاهتمامات قراء الصحف والمجلات والكتب والإذاعة والتليفزيون تؤكد النتيجة من البوابة الأكثر اتساعًا.. فالإقبال منقطع النظير على المواد الإعلامية المخدرة للعقل والوجدان.

أما الحالة الثانية من الغيبوبة فهى تخص قطاعات لا يستهان بها من المثقفين وقادة الرأى العام من الكتاب وأساتذة الجامعات والمهنيين سواء من أصحاب التاريخ السياسى أو من التكنقراط أو من البيروقراطية أو من رجال الأعمال. والغيبوبة هى التشرنق بين طيات «الحرفة» وفقدان الرؤية الأكثر شمولاً، فهم يفرطون فى الاهتمام بالوقائع دون الواقع. ويستسلمون لمشيئة «الظروف العامة» أو «الشروط الموضوعية» بوصفها أقدارًا ومصائر وحتميات. وغيرهم من أصحاب الأيديولوجيات مازالوا أسرى الأوهام التى بددها الواقع بغلظة حولت الأحلام إلى كوابيس. ولكنهم يفضلون الاستمرار فى الحلم بعيدين هم أيضًا كل البعد

عن الواقع وكوابيسه.

وهناك فريق أعرض يستثمر اهتمام الفريق الأول من أمل الحرفة لتحويل الواقع الفظ الخشن إلى حلم استهلاكى متاح للقادرين اليوم، ولن يكونوا كذلك غداً. هذا الفريق من أصحاب الصورة الراهنية يزخرفون الفاترينات الفكرية - كأصحاب الفاترينات الأخرى - بأحدث منجزات التكنولوجيا متناسين أرض الإنتاج ومصانعها لتتحول إلى سوق للمال سرعان ما تضرب رياح الكساد بأوتاد خيامه (تقول أحدث وثائق البنك الدولى أن ربع سكان مصر يعيشون تحت خط الفقر، وأن سبعة ملايين منهم فى حال أدنى يشرف على المجاعة).

أما التفريق الأكثر اتساعاً وارتفاعاً وعمقًا فهو الذى يستثمر الفريق الثانى من أصحاب الأحلام الضائعة فى تجسيم «العصر الذهبى» كملاذ أخير بواسطة العنف.

هذا هو المستقر النهائى لحالّتى الغيبوبة. وحضارة الأسئلة هى التى تفتح ثغرة فى جدارها المصمت بالحوار: ليس بين قوى سياسية واجتماعية «جاهزة» و «مستعدة» و«مكتملة»، فهذا الاستعداد والاكتمال يعنى أن الحوار لن يكون سوى مونولوجات رأسية لا تلتقى. وإذا التقت فهى «تلعب سياسة» ولا تبدع فكرًا جديداً، يستلزم قبل أى حوار مراجعة جذرية للأفكار وآلياتها واستكشاف الجديد بجسارة. وهو أمر أبعد ما يكون عن النقد الذاتى، ولا علاقة له حتى بتاريخ التجارب. وإنما «العلاقة» المطلوب فحصها بأشعة لا تكذب هى بين الأفكار والتجارب.

تلك مهمة لاتقوم بها هذه القوى الأقرب إلى التمثيل الكاريكاتورى للتاريخ. وإنما هى مهمة القوى المبدعة للفكر والحضارة من أهل «المعرفة» الجديدة، هؤلاء الذين أفلتوا من غيبوبة الصورة الماضوية وغيبوبة الصورة الراهنية على السواء.

مأزقنا الراهن هو الحصار المضروب علينا من الجانبين : حلم العصر الذهبى وحلم الاستهلاك الذهبى، كلاهما حلم أو وهم يستحيل كابوسًا لحظة اللقاء الحىّ مع الواقع داخلنا وخارجنا. ولا مخرج لنا من هذا المأزق إلاّ بزيادة جديدة، هى ثقافة الأسئلة المرّة والحرجة والمكبوته والكاوية لأعماق الحشايا. ثقافة تدرك حتى النّخاع أن كلمات هاملت تخصنا: نكون أولا نكون. ثقافة تقوّض أركان الصورة الماضوية لذاتنا والعالم، والصورة الراهنية، والصورة المستقبلية والزائفة معًا... لتبنى مكانًا لنا تحت شمس العصر، ونبتعد تدريجيًا عن المصير المحتمل لأبنائنا وأحفادنا، أن يكونوا عبيد العصر الجديد.

فهـــرس



مدينة العاشر من رمضان المنطقة الصناعية A1
تليفون ٣٦٢٨٨١-٠١٥

٩٤ / ١٦١٢

I . S . B . N : 977 - 5140 - 67 - 6

الخروج على النص

تحدّيات الثقافة والديمقراطيّة

إن هناك نصوصاً يجب الخروج عليها، ونصوصاً يؤدّى الخروج عليها إلى الدمار.

و «الخروج على النص» فى المجتمع المصرى خلال سنوات «١٩٧١ – ١٩٨١» يكاد يوازى فى الحجم ما حدث خلال عشرات السنين، بل إن هناك ظواهر تحدث لأول مرة، حتى أننا لا نجد لها شاهداً من التاريخ، فضلا عن القانون العلمى لأية حركة تاريخية.

لقد كان العام ١٩٨١ خروجاً اجتماعياً على النص، خروجاً على وضع ميكافللى، هدد بنية المجتمع ككل، وحوّل النص الدينى إلى نص طائفى، ضد العلمنة والديمقراطية والأقليات.

ومن هنا يغوص المفكر البارز غالى شكرى فى أعماق المجتمع المصرى؛ كاشفاً عن صراع النصوص التى دعاها العقل الجمعي المصرى بالخروج على النص. «النص الذى أصبح فى سبتمبر ١٩٨١ «حسداً فى العراء».



